Algazel

El salvador del error
Confesiones

Traducción, introducción y notas de Emilio Tornero

TROTTA
PLIEGOS DE ORIENTE

PLIEGOS DE ORIENTE

LA CONDUCTA VIRTUOSA DEL FILÓSOFO
Al-Râzî
Traducción, introducción y notas de Emilio Tornero

EL CAMINO DE LA FELICIDAD
Abû Nasr al-Fârâbî
Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero

EL LIBRO DE LAS LETRAS
El origen de las palabras, la filosofía y la religión
Abû Nasr al-Fârâbî
Traducción, introducción y notas de José Antonio Paredes Gandía

DEL ALMA, EL CORAZÓN Y EL INTELECTO
Himnos y tratados
Abdolah Ansari
Traducción de Clara Janés y Ahmad Taherí

RUBAYAT
Abusaíd Abuljair
Selección de Mohsén Emadí. Traducción de Clara Janés y Ahmad Taherí

PALABRA DADA
Louis Massignon
Edición y traducción de Jesús Moreno Sanz

MORADAS DE LOS CORAZONES
Al-Nuri de Bagdad
Traducción, introducción y notas de Luce López-Baralt

CIENCIA DE LA COMPASIÓN
Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico
y la fe abrahámica
Louis Massignon
Edición y traducción de Jesús Moreno Sanz

El salvador del error

El salvador del error.
Confesiones

Algazel

Traducción, introducción y notas
de Emilio Tornero

T R O T T A

PLIEGOS DE ORIENTE

Título original: Al-Munqiḏ min al-ḍalāl

© Emilio Tornero Poveda, 2013

© Editorial Trotta, S.A., 2013
Ferraz, 55. 28008 Madrid
teléfono: 91 543 03 61
fax: 91 543 14 88
e-mail: editorial@trotta.es
web: http://www.trotta.es

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita utilizar algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

isbn (edición digital pdf): 978-84-9879-473-1

ÍNDICE

Introducción 9

EL SALVADOR DEL ERROR.
CONFESIONES

Proemio 29
La manera de proceder de los sofistas y la negación de las ciencias 33
Clases de buscadores 37
La ciencia de la Teología: su objeto y utilidad 38
La Filosofía 39
Ramas de sus ciencias 42
Las Matemáticas, es decir, la Aritmética, la Geometría y la Astronomía 43
La Lógica 45
La Física 46
La Metafísica 47
La Política 48
La Ética 48
La doctrina de la enseñanza del imam infalible y sus males 53
Los caminos de los sufíes 63
La verdad de la Profecía y la necesidad que de ella tiene todo el género humano 73
Motivo de mi vuelta a la enseñanza tras haberla abandonado 79

INTRODUCCIÓN

Emilio Tornero

El título de esta obra, una de las más conocidas dentro del mundo árabe-islámico, es exactamente *El salvador del error* (*al-Munqiḏ min al-ḍalāl*)[1]. Puede ser considerada, sin embargo, *grosso modo*, como unas confesiones[2] o autobiografía de lo que fue y representó para su autor la búsqueda de la verdad y de la certeza[3].

El autor, Abū Ḥāmid al-Gazālī[4] (1058-1111), llamado Algazel por los latinos medievales, es una de las personalidades más notables del islam, tanto que se le ha dado el título honorífico de *Ḥuŷŷa al-Islām*, Prueba o Argumento del Islam, y es considerado, en general, como uno de los musulmanes más auténticos después del Profeta, Mahoma.

Nació Algazel[5] en Gazālā, de ahí su nombre, cerca de Ṭūs en el noroeste de Persia, en el seno de una familia con una

1. En adelante será citada por *Munqiḏ*. La traducción de esta obra que ofrezco aquí es una reedición, corregida y puesta al día en cuanto a la bibliografía se refiere, de Algazel, *Confesiones*, Madrid, 1989.

2. Así es considerada por H. Frick, quien establece una comparación con las *Confesiones* de san Agustín. Cf. H. Frick, *Ghazalis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, Leipzig, 1919.

3. Sobre el tema de la certeza en Algazel, cf. F. Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali*, París, 1958.

4. También suele encontrarse al-Gazzālī. Cf. W. M. Watt, *Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazali*, Edimburgo, 1963, pp. 181-183.

5. Cf. para la biografía y la valoración del pensamiento de Algazel: M. Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vols., Madrid, 1934-1941, vol. I, pp. 25-55; M. Cruz Hernández, *His-*

cierta tradición intelectual. Por ello, él y su hermano Aḥmad fueron dedicados al estudio desde un principio. Algazel recorrió los centros intelectuales más próximos a su lugar de nacimiento, como fueron los de Ṭūs, Gurgān y Nīsāpūr formándose en las ciencias tradicionales islámicas: Corán, Tradiciones, Comentarios, Derecho islámico y ciencias auxiliares: Gramática, Lexicografía, etc., y tuvo la oportunidad de estudiar con el teólogo más prestigioso de la época: al-Ŷuwaynī[6] (m. 1086).

Tal vez lo más decisivo de su vida fue su encuentro con el visir Niẓām al-Mulk[7] (m. 1092), quien lo tomó bajo su protección a la muerte de al-Ŷuwaynī y lo puso al frente de la escuela, *madrasa*, fundada por él mismo y conocida por su nombre, *madrasa niẓāmiyya*[8] de Bagdad, en el año 1091.

Poco duró, sin embargo, la enseñanza de Algazel en este centro pues en el año 1096 lo abandonó para retirarse y dedicarse a meditaciones y ejercicios sufíes que duraron hasta el año 1106, año en el que a instancias del poder político volvió a la vida activa, en Nīsāpūr esta vez.

Cuando frisaba la edad de Algazel con los cincuenta años, después de esta vuelta, es cuando compuso esta obra que presentamos[9]. El programa o guion que va a desarrollar en

toria del pensamiento en el mundo islámico I. *Desde los orígenes hasta el siglo* XII *en Occidente*, Madrid, 1996, pp. 271-298; A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazzali*, París, 1940; W. M. Watt, *Muslim Intellectual*, cit.; H. Laoust, *La politique de Gazali*, París, 1970.

6. Cf. al-D̲juwaynī en la *Encyclopédie de l'Islam*, nueva edición, París, 1960-2005, 11 vols. (En adelante será citada por E. I.), vol. II, pp. 620-621 (C. Brockelmann y [L. Gardet]).

7. Cf. sobre este personaje, *Niẓām al-Mulk*, en E. I., vol. VIII, pp. 71-74 (H. Bowen y [G. Makdisi]) y en la mencionada obra de H. Laoust, *La politique*, *passim*.

8. Cf. A. Talas, *L'enseignement chez les arabes. La madrasa Nizamiyya et son histoire*, París, 1939. Sin embargo, sobre esta escuela hay que tener en cuenta las observaciones que hace G. Makdisi, «Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad»: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 14 (1961), pp. 1-56, en especial pp. 31-48.

9. Los dos trabajos más exclusivamente dedicados a su análisis son: D. B. MacDonald, «The Life of al-Ghazāli with Special Reference to his Religious Experiences and Opinions»: *Journal of the American Oriental So-*

ella está expuesto al principio mediante el recurso a una pregunta epistolar en la que un desconocido interlocutor le interpela a que narre cómo ha sido su búsqueda de la verdad y por qué abandonó primero la enseñanza para volver luego a ella.

A continuación, redacta Algazel la obra como una respuesta a esta pregunta, estructurando la descripción de su búsqueda de la verdad en torno a los distintos grupos de significación cultural de por aquel entonces, y posiblemente siguiendo, o inspirándose para ello, en esquemas elaborados anteriormente[10].

El aprovechamiento de estos esquemas anteriores no es razón suficiente, sin embargo, para poner en duda la veracidad de las experiencias de Algazel[11] ni para pensar que se trate de un mero recurso literario a fin de atraer a los dudosos e indecisos hacia la *Sunna* o Tradición ortodoxa, aunque puede haber supuesto determinados condicionamientos como podría ser el de la cronología. M. W. Watt[12] señala, por ejemplo, que tal vez no haya que entender esta obra de una manera estrictamente cronológica, ya que algunas de las experiencias relatadas por Algazel como tenidas en una fecha temprana de su vida, parece más lógico que las hubiera experimentado en una etapa más tardía, posterior a su estudio de la filosofía, precisamente por el conocimiento que de ella demuestra tener.

La búsqueda de la verdad para un musulmán culto situado en Bagdad en estas fechas de finales del siglo XI y

ciety, 20/1 (1899), pp. 71-132, y V. M. Poggi, *Un classico della spiritualità musulmana*, Roma, 1967.

10. Cf. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París, nueva edición, 1954, pp. 246-248; J. van Ess, «Neuere Literatur zu Gazzali»: *Oriens*, 20 (1967), pp. 303-304, y del mismo autor, «Quelques remarques sur le *Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*», en Ghazāli, *La raison et le miracle*, Table Ronde Unesco, 9-10 décembre, 1985, París, 1987, pp. 57-68.

11. Cf. Abdel Jalil, «Autour de la sincérité de Ghazali», en *Mélanges Louis Massignon*, Beirut, 1956, vol. I, pp. 57-72. Este investigador se decanta por la sinceridad y verdad del relato de Algazel.

12. *Muslim Intellectual*, p. 51.

comienzos del XII tenía que centrarse forzosamente en el examen de su entorno cultural. La verdad, nos dirá Algazel en esta obra, tiene que estar en alguno de estos grupos significativos culturalmente, pues de lo contrario será imposible acceder a ella. Este es el prejuicio, la creencia, de la que parte, pero que no le impide, sin embargo, hacer un análisis crítico de dichos grupos para quedarse con lo que juzgue verdadero de todos ellos.

Este entorno cultural en el que se encuentra inmerso Algazel está constituido por la cultura árabe-islámica fraguada en los siglos anteriores. Para hacernos cargo del punto de partida de nuestro autor conviene pasar revista al desarrollo de dicha cultura, aunque sea muy brevemente:

1. La cultura árabe-islámica empezó a constituirse en torno al Corán tratando de explicarlo y comentarlo. Por eso fueron la Gramática, la Lexicografía y ciencias afines las más cultivadas desde un primer momento.

2. También lo que imperfectamente podríamos llamar el Derecho islámico[13], *fiqh*, tuvo un temprano desarrollo inspirándose en la incipiente legislación que existe en el mismo Corán[14] y, sobre todo, recurriendo al *ḥadīṯ*, esto es, a los dichos y hechos, atribuidos a Mahoma principalmente, o también a algunos de sus primeros seguidores, cuyo conjunto recibe el nombre de *Sunna* o Tradición ortodoxa y a la que se acabó dándole un rango igual al coránico para resolver las innumerables nuevas situaciones, no previstas ni tratadas en el Corán, a las que la Comunidad del Profeta tuvo que hacer frente al pasar de la unidad que era la tribu árabe a gobernar un enorme imperio que en menos de un siglo se había extendido desde los confines de la India hasta el Atlántico.

13. Sobre el Derecho islámico, cf. N. J. Coulson, *Historia del Derecho islámico*, Barcelona, 1998, y J. Martos, *Introducción al mundo jurídico de la España musulmana*, Madrid, 1999, cap. I, pp. 13-29.

14. Cf. S. D. Goitein, «The Birth-Hour of Muslim Law», en sus *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1968, pp. 126-134.

A través de estas Tradiciones[15] se incorporó a la cultura árabe-islámica todo aquello de la herencia cultural del Oriente Medio que el principal cuerpo de musulmanes consideró como aceptable y compatible con sus postulados islámicos.

En la resolución de estos nuevos casos jurídicos se manifestaron distintas tendencias en la Comunidad musulmana a la hora de aplicar el raciocinio, que se concretó bien en el seguimiento de la opinión propia (*ra'y*), bien en la aplicación de un esfuerzo totalmente personal para la resolución de los distintos casos (*iŷtihād*), o bien en el recurso a la analogía (*qiyās*) con otros casos claramente definidos y legislados anteriormente.

Según el hincapié que se hacía en una u otra de estas tendencias se originaron varias escuelas jurídicas, cuatro de las cuales han tenido mayor reconocimiento y pervivencia, siendo todas ellas reconocidas como ortodoxas. Estas escuelas son las llamadas:

Ḥanafī: Es la escuela que más entrada dio a la razón y al *qiyās* o analogía, en la solución de los casos jurídicos. Sus partidarios atribuyen su origen a Abū Ḥanīfa (m. 787).

Mālikī: Concede una menor entrada a la razón en su sistema. Atribuyen su origen a Mālik ibn Anas (m. 795).

Šāfi'ī: Representa una vía media entre los partidarios de la Tradición y los del *ra'y* o juicio según la opinión propia. Atribuyen su origen a al-Šāfi'ī (m. 820).

Ḥanbalī: Caracterizada por un rigorismo a ultranza y por una estrechez total a la hora de aplicar la razón. Atribuyen su origen a Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 855).

Tras la constitución de estas escuelas en el siglo IX, se considera cerrado en el islam el periodo creativo del Derecho. Los alfaquíes o estudiosos del Derecho (*fiqh*) y los ulemas o sabios en las ciencias tradicionales, deben atenerse a sus soluciones y seguir ciegamente (*taqlīd*) las directrices de la escuela a la que pertenecen y no introducir nada nuevo,

15. Utilizo indistintamente el término «Tradición», o bien para referirme al conjunto de todas ellas, o bien a un dicho concreto atribuido a Mahoma o a sus primeros seguidores.

ninguna innovación (*bid'a*), pues la innovación es considerada como una herejía en el islam.

Precisamente es este uno de los grandes problemas de la sociedad islámica porque al considerar totalmente constituida, cerrada y acabada la *šarī'a*, o Ley islámica, se vio enfrentada a los nuevos problemas deparados en el curso de la historia, siempre cambiante y novedosa, resultando difícil resolver las nuevas situaciones.

3. El *Kalām*[16] o Teología islámica se originó, por un lado, a partir de las polémicas internas entre las distintas facciones político-religiosas que surgieron tras la muerte del Profeta y que aspiraban a su sucesión, y sobre todo tras el asesinato del tercer califa, 'Uṯmān, en el año 656[17]. El califa impuesto entonces, 'Alī, primo y yerno del Profeta, no fue reconocido unánimemente, formándose dos grupos contrapuestos:

Los *jāriŷíes*, que tienen una visión carismática de la Comunidad, imagen implícita en el Corán y en la incipiente vida del Estado islámico que seguía las pautas de la tribu árabe. Para este grupo, el pecado grave excluía de la Comunidad y era lícito derramar la sangre del pecador, de ahí que, al ser visto el Gobierno como infiel a las más puras esencias islámicas, declarasen lícito y necesario luchar contra él. Atemperada, sin embargo, esta visión extremista por los teólogos *sunníes*[18] en la época omeya, se mantiene en el islam *sunní* esta visión de la Comunidad carismática, aunque algunos de sus miembros sean pecadores.

Los *šī'íes*, es decir, los partidarios de 'Alī y de sus descendientes, profesan la noción del líder carismático, noción que aunque no esté muy connotada en el Corán, no hay duda de

16. Cf. *'Ilm al-Kalam* en E.I., vol. III, pp. 1170-1179 (L. Gardet) y R. Caspar, *Traité de Théologie musulmane* I. *Histoire de la pensée religieuse musulmane*, Roma, 1987.

17. Véase un breve y claro planteamiento de estos sucesos en Cl. Cahen, *El islam* I. *Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*, Madrid, 1972, pp. 21-25.

18. *Sunníes* son los que tras el asesinato de 'Uṯmān se declararon seguidores de la *Sunna*, alineándose con los omeyas frente a 'Alī.

que el Profeta fue de hecho un líder carismático. De ahí nace la idea de que su familia participa de ese carisma y surge así la doctrina del imamato, según la cual con Mahoma se ha cerrado el ciclo de la Profecía siguiéndole el de los imames, esto es, ʻAlī y sus descendientes, quienes debido a las persecuciones de que fueron objeto pasaron pronto a estar ocultos, clandestinos.

A estos imames se les reviste de impecabilidad e infalibilidad y se les declara depositarios únicos del sentido interno y esotérico (*bāṭin*), el verdadero sentido del texto coránico, contrapuesto al externo y exotérico (*ẓāhir*), el conocido por todos. Por consiguiente, la Comunidad musulmana tiene que recurrir necesariamente a la mediación de dichos imames.

Pero la Teología islámica no se originó solamente al calor de estas polémicas internas, sino que tanto o más surgió motivada por polémicas externas dirigidas contra otros grupos religiosos y culturales, intensificándose así el estudio del texto sagrado desde un punto de vista doctrinal.

En estas polémicas, los musulmanes no tuvieron más remedio, para defender su fe, que recurrir a las mismas armas dialécticas usadas por sus oponentes y que no eran otras, en suma, que las de la filosofía griega.

De esta manera se inició un capítulo de una enorme trascendencia en la historia general de la cultura, ya que, en parte debido a ello, se originaron las traducciones del griego y del siriaco al árabe, apoyadas por mecenas, califas y gentes del poder, y que recibieron un enorme impulso con la creación de la «Casa de la sabiduría» (*Bayt al-ḫikma*), especie de institución, donde se reunían manuscritos, se traducían y se copiaban, y se protegía y subvencionaba a traductores y copistas. Traducciones que también alcanzaron a obras persas e indias, confluyendo todo ello en el suelo árabe-islámico y de donde surgirán la Filosofía y la Ciencia árabes[19].

19. Cf. sobre este asunto J. Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, 2001, caps. 2 y 3, y D. Gutas, *Greek Thought. Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Bagdhad and Early ʻAbbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, Londres/Nueva York, 1998.

Una sección de la Teología islámica que se distinguió por el uso de la razón, son los llamados *mu'tazilíes*[20], conocidos por su defensa racionalista de dos puntos: la unicidad y la justicia divinas. Para defender la unicidad afirmaban que los atributos divinos no eran uno con Dios y en la misma línea afirmaban que el Corán era creado, mientras que otra sección, la ortodoxa, defendía exactamente lo opuesto, que los atributos divinos era uno con Dios y que el Corán era increado, es decir, que la Teología ortodoxa propende a una visión carismática no del líder sino de la Comunidad, a la que le ha sido dada por Dios una forma definitiva de vida, el Corán, y de ahí su defensa del Corán increado.

Del mismo modo, los *mu'tazilíes* en su esfuerzo por defender la justicia divina eran partidarios del libre albedrío y de la responsabilidad humana, mientras que la ortodoxia profesaba la doctrina de la predestinación, *qadar*.

La línea tradicional y ortodoxa de la Teología cuajó con al-Aš'arī (m. 936), quien incorporó solo parcialmente la razón a la Teología. Luego, esta Teología recibió una profunda sistematización doctrinal con al-Bāqillānī (m. 1013), llegando finalmente a Algazel a través de su maestro al-Ŷuwaynī[21].

Las preocupaciones fundamentales de esta Teología fueron, por un lado, valorar el alcance y el límite del conocimiento racional en relación a la revelación coránica y, por otro, suministrar una cierta base metafísica a su concepción de la omnipotencia divina. En ambos puntos, como hemos visto, acentuaba la ortodoxia islámica el papel divino desechando casi totalmente la razón y la actividad humanas. El objeto último de las discusiones teológicas fue, en definitiva, ver si la vida de la Comunidad islámica debía ser gobernada por la visión de la naturaleza de la vida humana que tenía el Profeta o por alguna otra visión distinta.

20. Cf. A. Nader, *Le Système philosophique des Mu'tazila*, Beirut, 1956; J. van Ess, «Une lecture à rebours de l'histoire du *mu'tazilisme*»: *Revue des Études Islamiques*, 46 (1978), pp. 163-240, y 47 (1979), pp. 19-69.

21. La adscripción de Algazel a la corriente teológica *aš'arī* es negada por G. Makdisi, «Al-Ghazâlî, disciple de Shâfi'ī en Droit et en Théologie», en Ghazāli, *La raison et le miracle*, pp. 57-68.

4. Hemos aludido a las traducciones de obras griegas y a que debido a ellas se originó la Filosofía islámica. En la época de Algazel ya habían aparecido todos los grandes filósofos árabes orientales, como son al-Kindī (m. 870), al-Rāzī (m. 932), al-Fārābī (m. 950) y Avicena (m. 1037).

Algazel, como narrará aquí, en esta obra, se lanzó de lleno al estudio de la Filosofía, al parecer por su propia cuenta y riesgo, recurriendo exclusivamente a lecturas. Su objeto era entenderla primero para refutarla después.

Fruto de ese estudio fue su obra *Intenciones de los filósofos* (*Maqāṣid al-falāsifa*) en cuyo prólogo explica Algazel su propósito global de realizar, primeramente, una exposición de lo que decían los filósofos, que era esta primera obra, y que es, efectivamente, una exposición, más que del pensamiento de los filósofos en general, del pensamiento de Avicena[22] en particular.

En segundo lugar, realizaría una crítica a las tesis defendidas por los filósofos contrarias al islam, cosa que realizó en su *Destrucción de los filósofos* (*Tahāfut al-falāsifa*)[23], obra que motivaría a su vez la crítica de Averroes en su *Destrucción de la destrucción* (*Tahāfut al-Tahāfut*)[24].

En tercer lugar, se proponía Algazel presentar su propia exposición, en acuerdo con los postulados de la religión islámica, en una obra que había de llevar por título: *Los fundamentos de las creencias* (*Qawā'id al-'aqā'id*). Sin embargo, no parece haber compuesto esta última obra, o al menos no se nos ha conservado.

22. Ha sido traducida al castellano por M. Alonso, cf. Algazel, *Maqāṣid al-falāsifa o Intenciones de los filósofos*, Barcelona, 1963.

Curiosamente, por faltar o haberse perdido este prólogo en la traducción latina medieval de esta obra, Algazel fue conocido entre los latinos medievales como un filósofo musulmán más, y no como su crítico y opositor.

23. Cf. traducción inglesa, *The Incoherence of the Philosophers = Tahafut al-falasifah*, trad. M. F. Marmura, Provo, Utah, 1997.

24. Cf. traducción inglesa de S. van den Bergh, *Averroes' Tahafut a-Tahafut* (*The Incoherence of the Incoherence*), Londres, 1954, y J. Puig, «Ibn Rushd *versus* al-Ghazālī: Reconsideration of a Polemic»: *The Muslim World* (1992), pp. 113-131.

En su *Destrucción de los filósofos* critica Algazel a estos desde los presupuestos de su religión islámica. Según nuestro autor hay tres tesis filosóficas, a las que aludirá en el *munqiḏ*, por las que deben ser considerados impíos y ateos, a saber: que el mundo es eterno; que Dios no conoce los particulares, sino solo los universales; y que los cuerpos no resucitarán.

Además de estas, menciona Algazel diecisiete tesis filosóficas más a las que tacha de heréticas. Estas tesis pueden agruparse en cinco puntos: *a*) la eternidad del mundo; *b*) la incapacidad de los filósofos para probar la existencia del Autor del mundo y su falta de claridad en la afirmación de que Dios es ese Autor; *c*) la incapacidad de los filósofos para probar la unicidad de Dios y su negación de los atributos divinos; *d*) su afirmación de la existencia de la causalidad física; y *e*) su incapacidad para probar que el alma es una sustancia espiritual.

Sin embargo, la posición ecléctica y moderada de Algazel le llevó a no negar totalmente la Filosofía, pues en su críticas a los filósofos se sitúa en su mismo terreno, ya que combatirá sus argumentos desde las exigencias de una razón depurada, no dejándose llevar, pues, por el escepticismo exagerado de la ortodoxia islámica[25] y aceptando sin reservas la Lógica y las Matemáticas como el instrumento indispensable para el recto raciocinio.

Esta actitud suya ante la Filosofía motivó que posteriormente, en ciertos medios ortodoxos islámicos, se le criticase y tildase hasta de filósofo[26].

25. J. van Ess, «Skepticism in Islamic Religious Thought»: *Al-Abhath*, 21 (1968), pp. 1-18. Según Van Ess, desde Algazel el escepticismo, como doctrina filosófica, desaparece definitivamente del pensamiento religioso islámico.

Hay investigadores, sin embargo, que incluyen a Algazel dentro del escepticismo.

26. Cf., M. Asín, *La espiritualidad*, vol. I, pp. 43-45, y del mismo autor, «Un faqîh siciliano contradictor de al-Gazzâlî (Abû ʻAbd Allāh de Mâzara)», en *Centenario della nascita de Michele Amari*, Estralto, Palermo, 1910, pp. 216-244.

Aunque la interpretación general de la investigación muestra a Algazel como contradictor de la Filosofía, y así se manifiesta aquí, en el *Munqiḏ*, algo, sin duda, o bastante, le quedó a Algazel de su estudio de la filosofía aviceniana según pone de relieve F. Griffel (*Al-Ghazālī's Philosophical*

5. En el orden espiritual, la religiosidad islámica sufrió pronto un proceso de profundización que está representado por la aparición del ascetismo y misticismo conocidos por el nombre de sufismo[27], palabra que deriva, al parecer, de *Ṣūf*, «lana», término con que se designaba al hábito de lana que adoptaban los que se dedicaban a las prácticas ascéticas y místicas.

Respecto a los orígenes del misticismo en el mundo islámico no es unánime la investigación moderna, pues hay quien piensa que dicho fenómeno ha surgido dentro mismo del islam, a partir del Corán, como es el caso, entre otros, de Massignon, y hay, por el contrario, quien cree que proviene de fuentes ajenas al islam. Entre estos últimos se cuenta Asín, para quien la verdadera fuente del misticismo islámico está en el cristianismo. Según Asín, los musulmanes no pudieron dejar de ver el ejemplo de los monjes y anacoretas cristianos y, sin duda, conocieron la literatura ascética y mística de las iglesias orientales, melquita, ortodoxa, nestoriana y jacobita, como lo prueban las innumerables citas que Asín recoge de la literatura ascética y mística islámicas[28].

El sufismo, sin embargo, no fue bien visto por muchos musulmanes, sobre todo por los más rigoristas, ya que la pretensión de los místicos de unión con la divinidad es algo rotundamente opuesto al islam. Algunos grupos sufíes, desde esta pretendida unión se consideraban exentos del cumplimiento de las normas y dejaban fácilmente de cumplir los ritos legales y actos cultuales prescritos por la Ley islámica. Los alfaquíes y ulemas consideraron esta actitud como un peligro real para el mantenimiento de esa Ley y, por lo tanto, como un posible factor de disolución de la sociedad mu-

Theology, Oxford, 2009), mostrando cómo Algazel, en realidad, abrió el discurso teológico a la Filosofía, constituyendo su Teología una clase particular de avicenismo.

27. Cf., sobre el sufismo, A. Schimmel, *Las dimensiones místicas del islam*, Trotta, Madrid, 2002.

28. Es una idea expuesta en muchas de sus obras, cf. su citada obra, *La espiritualidad*, vol. I, Introducción, pp. 7-19, donde polemiza con los partidarios de otros orígenes de este asunto en el islam.

sulmana cimentada por dicha Ley y por ello no tardaron en condenar tal tipo de religiosidad.

Será precisamente Algazel el que, purificando al sufismo de sus excesos, lo incorpore, en parte, a la ortodoxia musulmana, siendo aceptado tras él, en general, aunque no con unanimidad total, como un patrimonio inalienable y genuino del islam.

El intento de Algazel al recurrir al sufismo fue el de dotar al seco y mero cumplimiento de las normas de la Ley de una profundidad y de un calor emotivo del que carecía. Por eso insistirá en esta obra en un término típicamente sufí como es el de *ḏawq*, «gusto», «gustación», contraponiéndolo al conocimiento, pues nos dirá que una cosa es saber, conocer algo, y otra gustarlo y haber tenido experiencia de ello.

De esta manera encamina Algazel su intento de una renovación religiosa en el seno del islam frente a la relajación y laxitud en el cumplimiento de las prescripciones de la Ley por parte, sobre todo, de alfaquíes y ulemas. Con esta intención escribió su obra más monumental, la titulada *Vivificación de las ciencias religiosas* (*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*)[29].

Todos estos componentes de la cultura musulmana sufrieron una gran convulsión a partir de la constitución y proclamación del califato *fāṭimí* a principios del siglo X y tras su establecimiento en Egipto en ese mismo siglo.

Los *fāṭimíes* eran *ismā'īlíes*, una rama de los *ší'íes* y, por consiguiente, seguidores de los imames ocultos, sucesores de 'Alí. Pensaban, por tanto, que su imam era el único depositario de la verdadera interpretación del sentido interno, esotérico, del texto sagrado. Su objeto fue conquistar todo el territo-

29. Cf. análisis y extractos de M. Asín en Algazel, *Dogmática, Moral y Ascética*, Zaragoza, 1901, y en la mencionada *La espiritualidad*, que es una exposición glosada, y con abundantes traducciones literales, de esta obra.

Estos intentos de renovación del islam por parte de Algazel con su recurso al sufismo fueron ambiguamente recibidos en la sociedad musulmana posterior llegándose a quemar sus obras en al-Ándalus. Cf. sobre esto M. Fierro, «El sufismo», en M. J. Viguera Molins, *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*, en *Historia de España Menéndez Pidal*, tomo VIII/II, Madrid, 1997, pp. 484-500, en especial pp. 484-486.

rio islámico para su imam oculto, es decir, para el califato *fāṭimí*, que se declaraba seguidor y representante de dicho imam, constituyéndose de este modo en la oposición más firme que tuvo el califato abbasí. Para ello utilizaban, en primer lugar, a unos emisarios con el objeto de propagar su doctrina, eran los *du'āt*, los propagandistas, que trataban de ganar adeptos para su causa de una manera clandestina, subrepticia.

Partían estos propagandistas de las dificultades, a las que hemos aludido, en que se veía envuelta la sociedad musulmana a la hora de hacer frente a las nuevas situaciones que se le presentaban y trataban ellos de señalar que la única solución a estas dificultades era el recurso al imam infalible. Precisamente para contrarrestar esta propaganda doctrinal creó Niẓām al-Mulk, el protector de Algazel, la mencionada escuela, *madrasa niẓāmiyya*, a fin de fortalecer y defender el andamiaje doctrinal e ideológico del *sunnismo*.

Este es el punto álgido de la discusión en que se situará Algazel en el *Munqiḏ*. El poder político le urgía además, como nos dirá explícitamente, a componer obras en refutación de estas gentes. Apremiado, pues, por estos estímulos externos y por su propia dinámica interna, Algazel compone el *Munqiḏ* tratando de dar una respuesta exhaustiva y contundente a las pretensiones de los partidarios de la enseñanza del imam infalible.

Insistían estos últimos, en su intento de mostrar la necesidad de recurrir al imam infalible, en la falibilidad de los sentidos y de la razón, terminando en un escepticismo absoluto. Contra ellos, y de acuerdo con los filósofos, se pronuncia Algazel por la validez de la razón cuando es bien guiada por la Lógica y las Matemáticas. Sin embargo, contra los filósofos, y en acuerdo esta vez con los partidarios de la enseñanza del imam infalible, reconoce unos límites a la razón en la línea de sus críticas a los sistemas filosóficos. Por tanto, concluye Algazel, de acuerdo con los seguidores del imam, es necesario un imam infalible, solo que ese imam es para Algazel, como *sunní* que era, el Profeta, Mahoma, y no los imames *šī'íes*.

En ausencia del Profeta es al Corán y a la *Sunna* o Tradición ortodoxa adonde hay que acudir. Pero ese recurso tiene

que ser un recurso inteligente, aplicando la Lógica, el silogismo, y Algazel tratará de hacer ver que en el mismo Corán se recurre a este. Es más, Algazel afirma que ha aprendido el silogismo del Corán, pues sus reglas se hallan perfectamente expuestas allí según él, ya que cree que diversos pasajes coránicos están construidos siguiendo el modelo de las distintas figuras del silogismo. Aquí, en el *Munqiḏ* aludirá a ello diciendo que, si se le hiciera caso y se siguieran esas reglas, cesarían las divergencias entre los musulmanes. De esta manera trata Algazel de legitimar la inclusión de la Lógica en el mundo islámico[30].

En definitiva, demostrar la necesidad de la Profecía, entendida al modo *sunní*, para la recta guía de la Comunidad musulmana, y que en su época se concretaba en el reconocimiento del califato abbasí frente al *fāṭimí*, es el intento de Algazel en el *Munqiḏ*. Con ello pretende salvaguardar la unidad sin fisuras de dicha Comunidad, de manera que fuera posible en ella el cumplimiento de la Ley con una mayor profundidad y autenticidad, acudiendo al único médico, esto es, al Profeta, capaz de curar el núcleo más íntimo del hombre, su corazón. Curación que solo es posible, según Algazel, mediante las medicinas prescritas por este médico. Medicinas que no son otras que los actos cultuales ordenados por el Profeta, en cuya frecuencia, distribución y duración, reconoce Algazel una sabiduría de origen divino inaccesible a la razón humana[31].

La certeza absoluta que Algazel tiene de todo esto, que en algunos aspectos recuerda la *Gramática del asentimiento* de Newman, es la que intenta transmitir a los dudosos e indecisos en el *Munqiḏ*, recurriendo a todo tipo de razonamientos y reflexiones, y ante todo ofreciendo el ejemplo de su propia experiencia de una manera vívida y existencial.

30. Cf. M. Marmura, «Ghazali's Attitude to the Secular Science and Logic», en G. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, 1975, pp. 83-111.

31. Cf. Hava Lazarus-Yafe, «Place of the Religious Commandments in the Philosophy of al-Ghazāli»: *The Muslim World*, (1961), pp. 173-184; reproducido en sus *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalén, 1975, pp. 412-436.

Para la traducción de esta obra he seguido la edición del texto árabe ofrecida por F. Jabre en al-Ghazālī: *al-Munqiḏ min aḍalāl* [*sic*] *(Erreur et délivrance)*, Beirut, 1969, quien da también, en el mismo volumen, su versión francesa. (Este texto árabe de F. Jabre reproduce la 5.ª edición del *Munqiḏ* de Ŷamīl Ṣalibā y Kāmil ʻAyyād, Damasco, 1956).

El sistema de transcripción de los términos árabes utilizado es el seguido por las revistas *Al-Andalus* y *Al-Qanṭara*.

Bibliografía

Abdel Jalil, «Autour de la sincérité de Ghazali», en *Mélanges Louis Massignon*, Beirut, 1956, vol. I, pp. 57-72.

Abul Quasem, M., *The Ethics of al-Ghazali. A Composite Ethics in Islam*, Malasia, 1976.

Algazel, *Dogmática, Moral y Ascética*, Zaragoza, 1901.

—, *El justo medio en la creencia. Compendio de Teología dogmática*, Madrid, 1929.

—, *Maqāṣid al-falāsifa o Intenciones de los filósofos*, Barcelona, 1963.

—, *The Incoherence of the Philosophers = Tahafut al-falasifah*, trad. M. F. Marmura, Provo, Utah, 1997.

Al-Ghazālī, *al-Munqiḏ min aḍālal* [*sic*] *(Erreur et délivrance)*, Beirut, 1969.

Alon, I., «al-Ghazali on causality»: *Journal of the American Oriental Society*, 100 (1980), pp. 397-405.

Asín Palacios, M., «Un faqîh siciliano contradictor de al-Gazzâlî (Abû ʻAbd Allāh de Mâzara)», en *Centenario della nascita de Michele Amari*, Estralto, Palermo, 1910, pp. 216-244.

Asín Palacios, M., *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vols., Madrid, 1934-1941.

Bouyges, M., *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali (Algazel)*, Beirut, 1959.

Chelhod, V., «*al-Qisṭās al-mustaqīm* et la connaissance rationnelle chez Gazālī»: *Bulletin d'Études Orientales*, 15 (1955-1957), pp. 7-98.

Cruz Hernández, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico* I. *Desde los orígenes hasta el siglo* XII *en Occidente*, Madrid, 1996, pp. 271-298.

Encyclopédie de l'Islam, nueva edición, París, 11 vols., 1960-2005.

Ess, J. van, «Neuere Literatur zu Gazzali»: *Oriens*, 20 (1967), pp. 303-304.
—, «Skepticism in Islamic Religious Thought»: *Al-Abhath*, 21 (1968), pp. 1-18.
—, «Quelques remarques sur le *Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*», en Ghazālī, *La raison et le miracle*, Table Ronde Unesco, 9-10 décembre, 1985, París, 1987, pp. 57-68.
Fierro, M., «El sufismo», en M. J. Viguera Molins, *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos* XI *al* XIII, en *Historia de España Menéndez Pidal*, tomo VIII/II, Madrid, 1997, pp. 484-500.
Frick, H., *Ghazalis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, Leipzig, 1919.
Genequand, Ch., «Quelques aspects de l'idée de nature d'Aristote à al-Ghazâlî»: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 116 (1984), pp. 105-129.
Ghazālī, *La raison et le miracle*, Table Ronde Unesco, 9-10 décembre, 1985, París, 1987.
Goodman, L. F., «Did al-Ghazali Deny Causality?»: *Studia Islamica*, 47 (1978), pp. 83-120.
Griffel, F., *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford, 2009.
Jabre, F., «La biographie et l'oeuvre de Ghazālī reconsidérées à la lumière del *Ṭabaqāt* de Sobki»: *MIDEO*, 1 (1954).
—, «L'extase de Plotin et le *fanā'* de Ghazālī»: *Studia Islamica*, 6 (1956), pp. 101-124.
—, *La notion de certitude selon Ghazali*, París, 1958.
Kogan, B. S., *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Albany, 1985.
Laoust, H., *La politique de Gazali*, París, 1970.
Lazarus-Yafe, H., «Place of the Religious Commandments in the Philosophy of al-Ghazālī»: *The Muslim World*, (1961), pp. 173-184; reproducido en sus *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalén, 1975, pp. 412-436.
MacDonald, D. B., «The Life of al-Ghazālī with Special Reference to his Religious Experiences and Opinions»: *Journal of the American Oriental Society*, 20/1 (1899), pp. 71-132.
Makdisi, G., «Al-Ghazâlî, disciple de Shâfi'ī en Droit et en Théologie», en Ghazālī, *La raison et le miracle*, pp. 57-68.
Marmura, M., «Ghazali's Attitude to the Secular Science and Logic», en G. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, 1975, pp. 83-111.

Moulder, C., «The First Crisis in the Life of Algẖazālī»: *Islamic Studies*, 11 (1972), pp. 113-123.
Pareja, F. M., *La religiosidad musulmana*, Madrid, 1975.
Poggi, V. M., *Un classico della spiritualità musulmana*, Roma, 1967.
Puig, F., «Ibn Rushd *versus* al-Ghazālī: Reconsideration of a Polemic»: *The Muslim World* (1992), pp. 113-131.
Schimmel, A., *Las dimensiones místicas del islam*, Trotta, Madrid, 2002.
Siauve, M. L., *L'amour de Dieu chez Gazālī. Une Philosophie de l'amour à Bagdad au début du* XII*e siècle*, París, 1986.
Tornero, E., «El proceso de la duda en Algazel»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense*, 7 (1989), pp. 53-62.
Watt, W. M., *Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazali*, Edimburgo, 1963.
Weiss, B., «Knowledge of the Past: The Theory of *Tawātur* according to Ghazâlī»: *Studia Islamica*, 61 (1985), pp. 81-105.
Wensinck, A. J., *La pensée de Ghazzali*, París, 1940.
Zakzouk, *Al-Ghazali's Philosophie im Vergleich mit Descartes*, Fráncfort M., 1992.

EL SALVADOR DEL ERROR.
CONFESIONES

PROEMIO

Me has pedido, hermano en la religión, te informe sobre el fin y los secretos de las ciencias y sobre las profundidades y honduras de las doctrinas de las distintas escuelas.

Me pides, igualmente, te relate los esfuerzos que he tenido que realizar para poner en claro la verdad entre el desorden de las sectas con sus diferentes vías y métodos; el atrevimiento que he mostrado al ascender desde el fondo de la imitación ciega hasta el altozano de la propia indagación; el provecho que he sacado, en primer lugar, de la ciencia de la Teología; el aborrecimiento en que he tenido, en segundo lugar, los métodos de los que son partidarios de la enseñanza del imam infalible, limitados en la consecución de la verdad al seguimiento ciego del imam; el desprecio que me han inspirado, en tercer lugar, los caminos del filosofar; y, por último, la satisfacción que he alcanzado en la vía del sufismo y el meollo de la verdad que me ha quedado en claro durante el transcurso de mi investigación en los discursos de la gente.

Me preguntas, asimismo, acerca de lo que me apartó de la enseñanza en Bagdad, a pesar de los muchos alumnos, y acerca de lo que me animó a volver a ella en Nīsāpūr, tras un largo periodo de tiempo.

Me he apresurado entonces a contestar a tu petición, tras cerciorarme de la sinceridad de tu deseo y he dicho buscando la ayuda de Dios, depositando en Él mi confianza y recabando su apoyo y protección:

Sabed —Dios os guíe rectamente y os lleve suavemente hacia la verdad— que la diversidad de religiones y sectas que existen entre las gentes, así como la variedad de los imames en las doctrinas de las distintas escuelas, según las muchas sectas y los múltiples métodos, es un mar insondable en el que naufraga la mayoría y no se salvan sino pocos. Toda secta, sin embargo, pretende ser la salvada por aquello de que «todo grupo está contento con lo suyo»[1] y cree ser ella la que nos ha prometido el Señor de los Enviados, el Verídico y el Sincero, (el Profeta), cuando dijo: «Mi comunidad se dividirá en setenta y tres sectas, y solo una de ellas será la que se salvará»[2]. Esto que ha prometido casi ha llegado a cumplirse.

Yo, por mi parte, desde que alcancé la pubertad, antes de los veinte años, en la flor de la vida y en plena juventud, hasta ahora en que he pasado de los cincuenta, no he dejado de arrojarme a los abismos de este profundo piélago y de sumergirme en su inmensidad, con atrevimiento, sin cobardía ni temor alguno, adentrándome en toda tiniebla, arremetiendo contra todas las dificultades, lanzándome a todo precipicio, escudriñando la creencia de toda secta y tratando de averiguar los secretos de la doctrina de todo grupo para distinguir entre el veraz y el mendaz y entre el que sigue la Tradición ortodoxa y el hereje que introduce nuevas doctrinas.

No he dejado a ningún esotérico sin querer asomarme a su doctrina, ni a un literalista[3] sin desear conocer el resultado de su creencia, ni a un filósofo sin intentar saber el

1. Corán 23, 53 (en adelante citado por C.).

2. En otras versiones se da el número de setenta, número muy cargado de simbolismo en las culturas semíticas. Se trata de una tradición o dicho atribuido a Mahoma o a sus primeros seguidores. Muchas de estas tradiciones, transmitidas oralmente, fueron recogidas por escrito formándose diversas colecciones, seis de las cuales han sido reconocidas como canónicas por los musulmanes. Cf. sobre este punto *Ḥadiṯ*, en E. I., vol. III, pp. 24-30 (J. Robson).

Esta Tradición aquí citada aparece registrada en A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la Tradition musulmane*, 7 vols., Leiden, 1936-1969, vol. V, p. 136; en lo sucesivo, *Concordance*.

3. Se refiere a los que interpretan el Corán según su aspecto externo, literal, sin aceptar las interpretaciones esotéricas.

culmen de su Filosofía, ni a un teólogo sin esforzarme por examinar el límite máximo de su Teología y de su dialéctica, ni a un sufí sin estar ávido de dar con el secreto de su sufismo, ni a un piadoso sin observar qué resulta de sus actos de devoción, ni a un incrédulo negador de Dios sin espiar más allá para apercibirme de los motivos de su osada postura.

La sed por conocer las verdaderas naturalezas de las cosas ha sido mi costumbre y mi hábito desde un principio y desde la flor de mi vida. Ha sido como un instinto y como una predisposición innata puesta por Dios en mi naturaleza, no debida a elección o a industria mía, para que se me desatara el nudo de la imitación ciega y para que se me resquebrajaran las creencias heredadas, y ello en un tiempo todavía cercano a la niñez, pues vi que los niños de los cristianos solo se desarrollan en el seno del cristianismo, los niños de los judíos en el judaísmo y los de los musulmanes en el islam, y oí la tradición que se narra del Mensajero de Dios que dice: «Todo niño nace en un estado de naturaleza pura, son sus padres los que hacen de él un judío, un cristiano o un zoroastra»[4].

Por ello mi ánimo me movió a buscar la verdadera naturaleza originaria, la verdad de las creencias que provienen de seguir ciegamente a los padres y maestros y el discernimiento entre estas creencias recibidas cuyos principios son dictados desde fuera del propio individuo y en los que hay divergencias respecto a la distinción entre lo verdadero y lo falso.

Me dije entonces: «Primeramente debo buscar el conocimiento de las verdaderas naturalezas de las cosas, pero para ello es preciso buscar la verdadera naturaleza del conocimiento, ver en qué consiste este».

Se me presentó entonces como evidente que el conocimiento cierto es aquel en el que se descubre lo conocido de un modo que no deja lugar a dudas, no es compatible con la

4. Cf. Wensinck, *Concordance*, p. 17. Esta Tradición es interpretada por el común sentir de la Comunidad musulmana como que se nace naturalmente musulmán, y que solo por circunstancias histórico-sociales se profesa otra religión. Algazel, por el contrario, según se desprende de todo el contexto, parece entenderlo de una manera más radical, como que también el ser musulmán se debe a circunstancias histórico-sociales.

posibilidad de error ni de ilusión y no puede la mente suponer siquiera tal eventualidad. Al contrario, la seguridad de que no habrá error debe estar tan unida a la certeza que si alguien desafiara para mostrar el error, por ejemplo, con la conversión de las piedras en oro y del bastón en serpiente[5], este hecho no debería producir duda ni negación de dicha certeza.

Así, conociendo que diez es más que tres, si alguno me dijere: «No, es al revés, tres es más que diez y como prueba de ello transformaré este bastón en serpiente», y lo transformase efectivamente siendo yo testigo de tal cosa; no debería dudar, sin embargo, de mi conocimiento por ese motivo y no debería resultar de aquello más que mi admiración ante aquel poder suyo, pero sin dudar en absoluto de lo que conozco.

En segundo lugar, sé que lo que no conozco de esta manera y de lo que no tengo esa clase de certeza es un conocimiento en el que no hay garantía ni seguridad, y todo conocimiento en el que no hay seguridad no es un conocimiento cierto.

5. Alude al milagro de Moisés y Aarón ante el Faraón, narrado también en C. 7, 107 y 26, 32.

LA MANERA DE PROCEDER DE LOS SOFISTAS Y LA NEGACIÓN DE LAS CIENCIAS

Escudriñé a continuación mis saberes y me encontré desprovisto de un conocimiento que pudiera ser descrito de esta manera, a no ser el relativo a los datos sensibles y a los primeros principios, y me dije: «Ahora, habiendo llegado a desesperar de poder conseguir un conocimiento cierto, no hay posibilidad de abordar las cosas problemáticas si no es a partir de las claras, que son los datos sensibles y los primeros principios».

No obstante, era preciso, en primer lugar, probarlos a estos también para cerciorarme de si mi confianza en los datos sensibles y mi seguridad de estar a salvo de error en los primeros principios era del mismo género que la que tenía anteriormente en las cosas a las que seguí ciegamente, o del tipo de confianza que la mayor parte de la gente tiene en las cuestiones teóricas debatidas por los teólogos, o si se trataba de una seguridad probada en la que no había engaño ni trampa.

Acto seguido dediqué una gran atención a considerar los datos sensibles y los primeros principios, y a ver si me era posible ponerlos en duda. Aquellas largas vacilaciones me determinaron a no dar crédito tampoco a los datos sensibles, pues comencé a extender la duda a estos también, ya que me decía: «¿Cómo voy a confiar en los datos sensibles cuando el más seguro es el que procede del sentido de la vista y siendo así que esta, cuando contempla una sombra, la ve quieta e inmóvil y juzga que no hay movimiento. Sin embargo, luego, al cabo de un tiempo, mediante una comprobación

visual, reconoce que se ha movido, y que no lo hizo, desde luego, de golpe, sino gradualmente, muy poquito a poco, de manera que la sombra no estuvo nunca en estado de reposo. Igualmente, la vista mira a una estrella y la ve pequeña, del tamaño de un dinar, pero las demostraciones geométricas prueban que es de un tamaño mayor que el de la Tierra.

Sobre estos y otros datos sensibles semejantes decide el árbitro del sentido, mas el árbitro de la razón lo declara falso y engañoso de un modo que no admite apelaciones. Por consiguiente me dije: «Ha resultado vana también la confianza en los datos sensibles, tal vez esta solo sea posible en los inteligibles, que pertenecen a los primeros principios como cuando decimos: diez es más que tres; la afirmación y la negación no son posibles sobre una misma cosa; tampoco algo puede ser a la vez creado y eterno, existente y no existente, necesario e imposible».

Pero los datos sensibles objetaron: «¿Qué garantía tienes de que tu confianza en los primeros principios no sea como la que tenías en los datos sensibles?, pues te fiabas de nosotros, pero vino el árbitro de la razón y nos declaró falsos. Si no hubiera sido por este árbitro, todavía seguirías dándonos crédito. Quizá más allá de la percepción de la razón haya otro árbitro que cuando aparezca, declare falso el juicio de la razón de la misma manera que apareció el árbitro de la razón y declaró falso el juicio del sentido. El que esa otra percepción más allá de la razón no haya aparecido no prueba que sea imposible su existencia».

Me quedé entonces un tiempo sin saber qué responder y el ejemplo del sueño afirmó aún más mi perplejidad, pues me dije: «¿No me veo en sueños dando crédito a una serie de cosas e imaginando situaciones, creyéndolo todo firme y decididamente, sin dudar, y luego cuando despierto, me doy cuenta de que todas aquellas cosas a las que daba crédito no tienen ningún fundamento ni valor? ¿Qué garantía tengo de que todo aquello a lo que doy crédito por medio del sentido o de la razón estando despierto sea verdadero en relación al estado en el que estoy?, pues es posible que me sobrevenga un estado cuya relación a mi estado de vigilia sea como mi

vigilia a mi sueño y con relación al cual mi vigilia sea un sueño, de modo que si me sobreviniese dicho estado, estaría cierto de que todo lo que he concebido con mi razón son imaginaciones inútiles[1].

»Tal vez sea este el estado que pretenden los sufíes que es el suyo propio, ya que, según ellos, cuando se quedan ensimismados y prescinden de los sentidos, contemplan estados que no corresponden a estas verdades primeras de razón, o tal vez este estado sea la muerte, como dijo el Enviado de Dios: "Los hombres están durmiendo y solo despiertan cuando mueren"[2]. Quizá la vida de este mundo sea un sueño en relación a la otra y cuando se muera, aparezcan las cosas de una manera distinta a como se ven ahora y se le diga entonces al hombre: "Te hemos quitado tu velo, tu vista es hoy aguda"[3]».

Cuando me sobrevinieron estos pensamientos y prendieron en mi alma, intenté poner remedio, pero no me resultó fácil, puesto que no podía rechazarlos si no era recurriendo al raciocinio y no era posible mantener en pie el raciocinio si no era a partir de la combinación de los primeros principios, mas como la probidad de estos no era indiscutible, resultaba imposible, por consiguiente, establecer el raciocinio.

Se agravó, pues, esta enfermedad y pasé cerca de dos meses en un estado de escepticismo, aunque no profesara explícitamente tal doctrina, hasta que Dios me curó de aquella enfermedad y recobré la salud y el equilibrio volviendo a aceptar los primeros principios en la confianza de que estaban a salvo del error y de que había certeza en ellos.

Este hecho no fue fruto de un raciocinio ordenado ni de un discurso metódico, sino de una luz que Dios puso en mi pecho, luz que es la llave de la mayor parte de los conocimientos. Aquel que cree que el desvelamiento de la verdad se realiza

1. El ejemplo del sueño, que para Algazel es decisivo, causó también una verdadera preocupación a Descartes como es visible en sus repetidas alusiones a él. Cf., por ejemplo, la 4.ª parte del *Discurso del método*, el comienzo de la 1.ª Meditación y el final de las Meditaciones 5.ª y 6.ª.

2. Tradición no registrada en la mencionada obra de Wensinck, *Concordance*.

3. C. 50, 22.

por medio de argumentaciones precisas y exactas anquilosa la inmensa misericordia divina.

Cuando se le preguntó al Mensajero de Dios por el significado de «apertura del pecho» en aquello de «aquel a quien Dios quiere dirigir le abre su pecho al islam»[4], contestó: «Es una luz que Dios pone en el corazón». Se le preguntó a continuación: «¿Cuál es su señal?». Contestó: «El alejamiento de la mansión del engaño y el acercamiento a la mansión de la eternidad», y dijo también: «Dios ha creado a sus criaturas en las tinieblas y luego las ha asperjado con su luz». Por medio de esta luz debe buscarse el desvelamiento de la verdad, luz que brota de la generosidad divina en ciertos momentos y a la que hay que estar atentos, como dijo el Profeta: «Hay días de vuestra vida en los que Dios envía sus efluvios de gracia, exponeos, pues, a ellos»[5].

Lo que se pretende con estos dichos es que se emplee el máximo esfuerzo en la búsqueda de la verdad hasta el punto de llegar a buscar lo que no se debe buscar, ya que los primeros principios no se buscan porque están presentes ante nosotros, y lo que está presente si se busca, se pierde y se oculta. Por ello al que busca lo que no hay que buscar no se le puede acusar de negligencia en la búsqueda de lo que hay que buscar[6].

4. C. 6, 125.

5. Estas Tradiciones no están registradas en la mencionada obra de Wensinck. Cf. sobre esta crisis de escepticismo descrita aquí D. C. Moulder, «The First Crisis in the Life of Algẖazālī»: *Islamic Studies*, 11 (1972), pp. 113-123.

6. En resumen, Algazel acepta la posibilidad del conocer al aceptar los primeros principios, saliendo, por tanto, del escepticismo, como se comentó en la Introducción.

Es evidente en todo este discurso de Algazel el parecido con el *Discurso del método*. Véase sobre ello E. Tornero, «El proceso de la duda en Algazel»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense*, 7 (1989), pp. 53-62, y M. Zakzouk, *Al-Ghazali's Philosophie im Vergleich mit Descartes*, Fráncfort M., 1992.

CLASES DE BUSCADORES

Cuando Dios me curó con su virtud y amplia generosidad, vi que los que buscan la verdad podían resumirse en cuatro grupos:

1. Los teólogos. Dicen ser los hombres del razonamiento independiente y de la especulación teórica.
2. Los esotéricos. Son, según ellos, los partidarios de la enseñanza del imam infalible, los que se distinguen por tomar sus conocimientos de dicho imam.
3. Los filósofos. Reclaman ser los que emplean la lógica y la demostración.
4. Los sufíes. Pretenden ser los que se distinguen por la Presencia, la Visión y la Revelación.

Me dije acto seguido: «La verdad no puede dar de lado a estos cuatro grupos, pues ellos son los que recorren las vías de la búsqueda de la verdad y si esta se encuentra apartada de estos, entonces no habrá expectativas de llegar a ella, puesto que no se puede esperar volver a la imitación ciega tras haberla abandonado, ya que lo propio del que sigue ciegamente a los maestros es que no sea consciente de ello, porque saberlo sería equivalente al caso de una botella que se rompiera en mil añicos y a la que no sería posible, por lo tanto, recomponer, o como el caso de un roto que no se pudiera coser ni remendar. La única solución sería derretir el cristal de la botella en el fuego y realizar con él una nueva hechura».

Me lancé, pues, a recorrer estos caminos, tratando de llegar al máximo al que habían llegado estos grupos, comenzando por la ciencia de la Teología, siguiendo por el camino de la Filosofía, luego por la enseñanza esotérica del imam infalible y por último, por la senda de los sufíes.

La ciencia de la Teología: su objeto y utilidad

Comencé a continuación con la ciencia de la Teología, me hice con ella y la comprendí. Examiné los libros de los entendidos de entre ellos y yo mismo escribí lo que me pareció bien. Me encontré con que se trataba de una ciencia fiel a su objeto pero no al mío, ya que lo que ella pretendía era conservar la fe de los seguidores de la Tradición ortodoxa y preservarla de la confusión de los herejes introductores de nuevas doctrinas, pues Dios ha revelado a sus siervos, por medio de la lengua de su Enviado, un credo que es la verdad, como se ve por la utilidad que hay en él para la religión y para el mundo, tal como el Corán y las Tradiciones han declarado al darlo a conocer.

Pero luego Satanás infundió en las sugestiones de los herejes introductores de nuevas doctrinas cosas contrarias a la Tradición ortodoxa y a las que estos se entregaron con pasión, estando a punto de crear confusiones entre los seguidores de la fe verdadera. Fue entonces cuando Dios suscitó el grupo de los teólogos y les movió a defender la Tradición ortodoxa mediante un discurso metódico para poner al descubierto las mentiras de los herejes contrarias a la Tradición ortodoxa. De aquí surgió, pues, la ciencia de la Teología y sus representantes.

Una parte de estos llevó a cabo lo que Dios les había encomendado, ya que defendieron inmejorablemente la Tradición ortodoxa, combatieron con denuedo por la fe recibida en la Profecía y rectificaron las nuevas doctrinas que habían introducido los herejes. Sin embargo, se apoyaron para ello en unas premisas que adoptaron de sus adversarios, lo cual les obligó a someterse a estas o a la imitación ciega o al acuerdo de la comunidad o a la pura aceptación por encontrarse en el Corán y en las Tradiciones.

La mayor parte de su discusión consistió en poner al descubierto las contradicciones de los adversarios y en censurar las consecuencias de sus postulados, cosa que sirve de poco al que no concede crédito alguno más que a las verdades primeras de razón. Por todo ello, en lo que a mí respecta, la Teología no me resultó suficiente, ni fue remedio para la enfermedad que me aquejaba.

Cierto que cuando la Teología se robusteció, cuando abundaron las discusiones y pasó bastante tiempo, aspiraron los teólogos a defender la Tradición ortodoxa investigando las verdaderas naturalezas de las cosas y de esta manera se enfrascaron en el estudio de las substancias, los accidentes y las leyes que rigen a estas cosas. Pero, puesto que no era este el fin de su saber, no llegaron en ello al límite extremo ni consiguieron disipar totalmente las tinieblas de la duda en lo que atañe a las divergencias de pareceres de las gentes. No doy por descontado, sin embargo, que alguno lo haya logrado, e incluso no dudo de que algún grupo lo haya conseguido también, aunque este logro estará mezclado con la imitación ciega en cuestiones que no sean las de las verdades primeras de razón.

De todos modos, mi objetivo de ahora es contar mi situación y no censurar a quien ha buscado la salud recurriendo a la Teología, ya que los remedios difieren según las distintas enfermedades, pues ¡cuántos remedios que son buenos para un enfermo dañan a otro!

La Filosofía

Tras terminar con la ciencia de la Teología empecé con la ciencia de la Filosofía y supe con certeza que no conocería el error de una ciencia cualquiera quien no conociese dicha ciencia tan a fondo que incluso pudiera igualarse con el que mejor conociera los fundamentos de tal ciencia, más aún, que le aventajase y sobrepasase en su nivel de conocimientos hasta llegar a asomarse a las profundidades y honduras a las que ni siquiera llega a asomarse el que cultiva esa ciencia. Entonces es cuando será posible que el error que señale de tal ciencia sea cierto.

No he visto, sin embargo, a ningún ulema del islam dedicar su atención y su preocupación a este asunto, ni hay en los libros de los teólogos, cuando se ocupan en sus discusiones de refutar a los filósofos, más que palabras dispersas y abstrusas en las que solo aparecen contradicciones y errores, y con las que es impensable que puedan desconcertar a una inteligencia común y mucho menos a aquellos que tienen la pretensión de conocer las cuestiones más sutiles de las ciencias.

Me di cuenta, por tanto, de que la refutación de un sistema antes de comprenderlo e investigarlo a fondo es caminar a ciegas y me tomé muy en serio el estudio de aquella ciencia, dedicándome para ello exclusivamente a la lectura de libros, sin recurrir a ningún maestro, en los momentos que me quedaban libres tras la enseñanza y la redacción de libros sobre ciencias legales, pues estaba yo entonces ocupado en la enseñanza y en la instrucción de trescientos alumnos en Bagdad. Dios me dio a conocer mediante la sola lectura, en estos momentos robados a mis actividades, hasta el fondo último de sus ciencias en menos de dos años.

A continuación, tras haber comprendido estas ciencias, continué meditando asiduamente en ellas durante un año aproximadamente, repasándolas y revisándolas y tratando de explorar sus profundidades y honduras hasta que pude ver, sin ningún género de dudas, la mentira y el engaño, y lo que tenían de verdad y de falsedad.

Atiende ahora a la narración de las vicisitudes de los filósofos y a los logros de su ciencia. Yo les considero en distintos grupos, pues veo que sus ciencias son varias. No obstante, a pesar de sus numerosas clases, el baldón de la impiedad y de la incredulidad les es inherente a todos, aunque haya grandes diferencias en el grado de cercanía o lejanía de la verdad entre los antiguos y los anteriores a estos, y entre los primeros y los últimos.

A pesar, pues, de sus numerosos grupos y distintas escuelas se dividen en tres clases: los materialistas, los naturalistas y los teístas.

Los materialistas son un grupo de los antiguos que niegan al Autor y al Gobernador del mundo, al Sabio y al Po-

deroso, y pretenden que el mundo no ha dejado de existir tal como es, por sí mismo, sin Autor, y que el animal no ha dejado de proceder del esperma, y el esperma del animal; así ha sido y así será por siempre. Estos son los incrédulos.

La segunda clase son los naturalistas. Son aquellos que han dedicado mucho tiempo a investigar el mundo de la naturaleza y las maravillas de los animales y de las plantas, habiéndose consagrado a fondo a la ciencia de la disección de los órganos de los animales. De esta manera pudieron contemplar las maravillas de la creación y los portentos de la sabiduría de Dios, y esto les llevó al reconocimiento de un Creador inteligente y conocedor de las finalidades y designios de las cosas, pues no hay nadie que al considerar la anatomía y las maravillosas utilidades de los órganos del cuerpo no llegue a conocer necesariamente la perfecta organización con que el Autor ha dispuesto la complexión del animal y la del hombre.

Estos, sin embargo, por su gran dedicación a la investigación de la naturaleza creyeron que el equilibrio de los humores tiene una enorme influencia en la subsistencia de las facultades del animal y pensaron que la facultad inteligente del hombre es también consecuencia de la mezcla de sus humores, y que se destruye y desaparece cuando desaparece la mezcla de humores y que luego, según ellos, una vez que ha desaparecido no se entiende que pueda volver a ser.

Por esto, llegaron a pensar que el alma muere y no vuelve a la vida, y así negaron la Otra Vida y descartaron el Cielo, el Infierno, la Resurrección y el Juicio Final, sin que haya, según ellos, recompensa para la obediencia ni castigo para la desobediencia. Como consecuencia de esto se les desataron las riendas y se entregaron a las bajas pasiones al modo de los animales.

Estos son también incrédulos porque el fundamento de la fe es la fe en Dios y en el Último Día, y ellos niegan el Último Día, aunque creen en Dios y en sus atributos.

La tercera clase, los últimos, son los teístas. Entre ellos tenemos a Sócrates, que fue el maestro de Platón, y a Platón, que fue a su vez el maestro de Aristóteles. Este es el que les estableció la Lógica, les corrigió los conocimientos que tenían,

les revisó lo que anteriormente no había sido revisado y les llevó a su madurez aquellas ciencias que no habían llegado aún a su sazón.

Estos últimos refutaron a los dos grupos anteriores, es decir, a los materialistas y a los naturalistas, citando, para poner al descubierto sus vergonzosas doctrinas, cosas que así otros pudieron ahorrarse de citar: «Dios les ha ahorrado a los creyentes el tener que combatir»[1], gracias a la lucha mutua entablada entre ellos.

Aristóteles, además, refutó a Platón, a Sócrates y a los teístas anteriores a él sin quedarse corto, tanto que quedó desligado de ellos, aunque retuvo algunos residuos de sus malvadas impiedades y herejías de las que no logró deshacerse.

Por consiguiente, tenemos que tachar a todos estos de infieles e igualmente a los filósofos islámicos que les han seguido, como Avicena, al-Fārābī y otros más, aunque ningún filósofo islámico ha llevado a cabo la transmisión de la ciencia aristotélica como estos dos hombres. Lo que de ella han transmitido otros no está exento de trastoques y embrollos que confunden el ánimo del lector, de modo que este no puede entender nada, y lo que no se entiende, ¿cómo puede ser refutado o aceptado?

Toda la filosofía aristotélica que es aceptada como correcta entre nosotros, de acuerdo con la transmisión de estos dos hombres, Avicena y al-Fārābī, se resume en tres partes: una que debe ser tachada de infidelidad, otra que debe ser tachada de herejía y una última que de ninguna manera hay que rechazar.

Veámoslo con detalle.

Ramas de sus ciencias

Con relación al objetivo que buscamos, sus ciencias se pueden clasificar en seis clases: Matemáticas, Lógica, Física, Metafísica, Política y Ética.

1. C. 33, 25.

Las Matemáticas, es decir, la Aritmética, la Geometría y la Astronomía

No están relacionadas con asuntos de la religión. Ni afirman ni niegan a este respecto, sino que se trata de demostraciones que no hay manera de negar tras haberlas comprendido y entendido.

De las Matemáticas se han originado dos males. Uno consiste en que aquel que las considera atentamente se maravilla de su exactitud y de la evidencia de sus demostraciones, y por tal motivo considera positiva su fe en la Filosofía y cree que todas sus ciencias tienen la misma claridad y solidez en sus demostraciones que aquella. A continuación, habrá oído lo que corre de boca en boca acerca de la infidelidad, negación de los atributos divinos y desprecio de la Ley por parte de estos y se hará infiel por el mero hecho de seguirles ciegamente, pues se dirá: «Si la religión fuese algo verdadero, no se les habría ocultado a ellos, dada su exactitud en esta ciencia», de manera que cuando se entere de lo que se oye por doquier sobre la infidelidad y rechazo de estos, deducirá que la verdad consiste en negar y rechazar la religión. ¡A cuántos he visto extraviarse de la verdad con esta excusa sin apoyarse en otra cosa!

Si se le dice a este: «El que es diestro en un arte no se sigue que lo sea en todas. De que uno sea diestro en el Derecho y en la Teología no se sigue que lo sea en la Medicina, ni que el ignorante en las ciencias especulativas lo sea forzosamente también en la Gramática, sino que en todas las artes hay gentes que han alcanzado la destreza y la superioridad, aunque en otras puedan ser lerdas e ignorantes. El discurso de los antiguos en las Matemáticas es apodíctico, pero en la Metafísica es conjetural, mas esto solo lo sabe el que lo ha comprobado y se ha sumergido a fondo en estas cuestiones».

Sin embargo, cuando se le afirman estas cosas al que se ha hecho incrédulo por seguir ciegamente a aquellos, este no las acepta, sino que más bien el imperio de su pasión, sus vanos deseos y el anhelo de parecer sabio le arrastran a empeñarse en tener buena opinión de ellos en todas las ciencias.

Se trata, pues, de un gran mal a causa del cual hay que censurar a todo el que se mete a fondo en estas ciencias, ya que, aunque no estén directamente relacionadas con la religión, por cuanto son las Matemáticas los principios de sus ciencias, le advienen al que se introduce a fondo en ellas el mal y la desgracia de aquellos, pues son pocos los que se lanzan a ellas que no hayan quedado despojados de la religión y que no se les hayan soltado las riendas del temor de Dios.

El segundo mal se origina del que es fiel al islam, pero ignorante, pues cree que la religión debe triunfar recurriendo al procedimiento de desautorizar a toda ciencia que se les atribuya. Así, desautoriza todas sus ciencias y pretende además que estos no las comprenden, hasta el extremo de tachar de mentira lo que dicen sobre los eclipses de sol y de luna, pretendiendo que lo que dicen está en contradicción con la Ley revelada.

Cuando tal cosa llega al oído del que conoce todo esto mediante demostraciones apodícticas, este, que no tiene la menor duda acerca de su demostración, piensa entonces que el islam está basado en la ignorancia y en el rechazo de la demostración apodíctica, con lo que aumenta su amor a la Filosofía y su odio al islam. Es grande, por lo tanto, el crimen contra la religión de quien piensa que el islam triunfa mediante el rechazo de estas ciencias cuando no hay en la Ley revelada nada a favor ni en contra de estas ciencias, ni hay tampoco oposición alguna en estas ciencias respecto a los asuntos religiosos.

El Profeta ha dicho: «El sol y la luna son dos señales procedentes de Dios que no se eclipsan por la muerte o vida de nadie. Cuando contempléis este fenómeno, buscad refugio en la invocación a Dios»[2]. En estas palabras no hay nada que obligue a rechazar la Aritmética, que es la ciencia que informa de las distancias del sol y de la luna, y de la conjunción y oposición de ambos de una manera especial. En cambio,

2. Cf. Wensinck, *Concordance*, vol. II, p. 30. Según la Tradición, se narra que el día en que murió Ibrāhīm, el único hijo varón de Mahoma, hubo un eclipse de sol. Los árabes creyeron ver una conexión entre los dos fenómenos, contra lo cual reaccionó el Profeta con este dicho.

el dicho del Profeta: «Cuando Dios se manifiesta en alguna cosa se somete a ello»[3] es un añadido que no se halla en las colecciones de las tradiciones auténticas.

Este, pues, es el juicio sobre las Matemáticas y estos son su males.

La Lógica

Nada de esta ciencia se relaciona con la religión, ya que ni afirma ni niega. Más bien se ocupa en considerar los métodos de las demostraciones y los silogismos; las condiciones de las premisas de la argumentación y las modalidades de su combinación; las condiciones de la definición correcta y la manera de disponerla, pues en la ciencia, o bien se trata de conceptos, y la manera de conocerlos es la definición, o bien se trata de juicios, y la manera de conocerlos es la argumentación demostrativa, y en esto no hay nada reprochable, ya que es del mismo tenor que aquello que dicen los teólogos y los *mu'tazilíes* sobre la demostración. Solo se diferencian en las expresiones y en los términos, así como en su mayor profundidad en las definiciones y en las clasificaciones.

Un ejemplo es aquello que dicen: «Si se afirma que todo A es B, se sigue necesariamente que algún B es A, o sea, que si se afirma que todo hombre es animal, necesariamente se sigue que algún animal es hombre». Esto lo expresan diciendo que la afirmativa universal se convierte en una afirmativa particular.

¿Qué relación tiene esto con los temas religiosos para que sea rechazado y negado? Si se rechaza, no se producirá otro resultado entre los que cultivan la Lógica que formarse una pobre opinión de la capacidad mental del que niega, y todavía se formarán una opinión peor de su religión, que pretende que se basa en semejante rechazo.

3. Esta Tradición que Algazel desecha como espuria no aparece en la obra de Wensinck. Como se ve por este pasaje, la Astrología, y el determinismo que implica, es rechazada por Algazel, así como por la ortodoxia islámica. Cf. sobre este punto C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, Roma, 1944, vol. V, pp. 19-38.

Hay, no obstante, un cierto abuso en esta ciencia y es que para la demostración requieren ellos una serie de condiciones que se sabe engendran infaliblemente la certeza, pero en las que no les es posible confiar cuando se trata de cuestiones religiosas, por ello, en este caso, se despreocupan totalmente y hay ocasiones en que aquel que valora positivamente la Lógica y la ve como una ciencia clara, se detiene a pensar en ella y llega a opinar que las impiedades que se cuentan de los filósofos se ven confirmadas en aquellas demostraciones, apresurándose así a profesar la impiedad antes de llegar a la Metafísica.

Este mal, por consiguiente, también puede sobrevenir al que muestra aprecio por la Lógica.

La Física

Investiga el mundo celeste, los astros que hay en él y los cuerpos que hay debajo de este mundo: los simples, como el agua, el aire, la tierra y el fuego, y los compuestos como los animales, las plantas y los minerales. Asimismo, investiga también las causas de las transformaciones, cambios y combinaciones de dichos cuerpos, pareciéndose a la investigación que realiza la Medicina sobre el cuerpo humano, sobre sus miembros principales y secundarios y sobre las causas del cambio de su composición.

Del mismo modo que no es condición esencial de la religión el rechazar la Medicina tampoco lo es el rechazar la Física, a no ser en determinadas cuestiones que hemos mencionado en el libro *Destrucción de los filósofos* (*Tahāfut al-falāsifa*)[4].

Otras cuestiones que haya que rechazar, si se reflexiona, se verá claro que se pueden incluir en aquellas.

La base de toda esta ciencia física es el reconocimiento de que la Naturaleza está sometida a Dios, que no obra por sí misma, sino que es utilizada por parte de su Creador. El sol, la luna, los astros y los elementos están sometidos a su

4. Cf. Introducción.

mandato y no realizan ninguna acción sobre nada por sí mismos prescindiendo de Dios[5].

La Metafísica

En ella están la mayor parte de sus errores porque al no poder confiar en la demostración, de acuerdo con las condiciones que habían establecido en la Lógica, fueron numerosas sus divergencias.

El sistema de Aristóteles está próximo a los sistemas de los musulmanes a juzgar por lo que al-Fārābī y Avicena han transmitido de él. Todo aquello en lo que han errado los filósofos se reduce básicamente a veinte puntos, a tres de los cuales hay que tacharlos de infidelidad y a los diecisiete restantes de herejía.

Para refutar estas veinte cuestiones de sus sistemas hemos compuesto la *Destrucción de los filósofos*.

Las tres cuestiones en las que están en desacuerdo con todos los musulmanes son, según ellos mismos:

1. Los cuerpos no resucitarán. Los que han de recibir la recompensa o el castigo son solo los espíritus. Las recompensas y castigos son espirituales, no corporales.

Han dicho verdad en cuanto a afirmar las cosas espirituales, pues efectivamente es así, pero dicen mentira en cuanto a rechazar las corporales, siendo infieles a la Ley al decir tal cosa.

2. Dicen que Dios conoce los universales y no los particulares.

5. Algazel, siguiendo la Teología *aš'arī*, parece negar toda causalidad eficiente a la Naturaleza de un modo que evoca a los pensadores occidentales, como Nicolas de Autrecourt y Ockam. Será este uno de los puntos básicos contra el que polemizará Averroes en la *Destrucción de la destrucción*.

Cf., entre la amplia bibliografía y discusión que hay sobre este tema en Algazel: Ch. Genequand, «Quelques aspects de l'idée de nature d'Aristote à al-Ghazâlî»: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 116 (1984), pp. 105-129; I. Alon, «al-Ghazali on causality»: *Journal of the American Oriental Society*, 100 (1980), pp. 397-405; L. F. Goodman, «Did al-Ghazali Deny Causality?»: *Studia Islamica*, 47 (1978), pp. 83-120; B. S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Albany, 1985.

Esto es también una impiedad manifiesta ya que «no le pasa desapercibido ni el peso de un átomo en los cielos o en la tierra»[6].

3. Profesan la eternidad sin fin ni principio del mundo.

Ningún musulmán ha profesado alguno de estos puntos.

Por otro lado, la negación por parte de los filósofos de los atributos divinos y su aserto de que Dios es sabio por sí y no por una ciencia que suponga un aumento en su esencia y otras afirmaciones parecidas están próximas al sistema de los *mu'tazilíes*, a los que no hay que tachar de infieles por tales cosas.

En el libro *Separación decisiva entre el islam y la incredulidad* (*Fayṣal al-tafriqa bayna l-islām wa-l-zandaqa*)[7] hemos puesto en claro cómo es una actitud equivocada la del que se precipita a tachar de infiel a todo aquel que no está de acuerdo con las doctrinas de su escuela teológica.

La Política

Todo el discurso de los filósofos sobre esta ciencia se reduce a las máximas de utilidad general relacionadas con los asuntos mundanos de gobierno que han tomado exclusivamente, o bien de los libros revelados a los profetas, o bien de las máximas transmitidas de los profetas antiguos[8].

La Ética

En esta ciencia, la especulación toda de los filósofos se reduce a enumerar las cualidades y el carácter del alma, y a pasar

6. C. 34, 3.

7. Glosado y extractado por Asín en Algazel, *El justo medio en la creencia. Compendio de Teología dogmática*, Madrid, 1929, pp. 449-540.

8. La Política es incluida en el mundo islámico dentro de la religión porque la revelación profética es entendida, como ya se hizo alusión en la Introducción, ante todo como la revelación de un código de normas, normas que el hombre es incapaz de hallar por sí mismo, para regular la vida humana, de ahí que Algazel afirme aquí que el discurso político de los filósofos ha sido tomado de los profetas. Cf. sobre el pensamiento político en el islam medieval E. I. J. Rosenthal, *El pensamiento político en el islam medieval*, Madrid, 1967, y P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edimburgo, 2004.

revista a los tipos y clases de caracteres y ver el modo de tratarlos y combatirlos[9].

Los filósofos han tomado esta ciencia únicamente de los sufíes, pues al dedicarse estos últimos a adorar a Dios y a mencionar continuamente su nombre, al negarse a sus propios deseos y seguir la senda de Dios, y al rechazar los placeres del mundo, se les ha revelado en el curso de esta lucha el carácter, los defectos y las malas acciones del alma, cosas que han expuesto con toda claridad. Los filósofos, entonces, se las han apropiado y las han combinado con sus propias disquisiciones intentando con este subterfugio propagar sus falacias.

En la época de los filósofos, y en toda época, ha habido siempre un grupo de hombres piadosos, pues Dios no deja al mundo sin ellos, ya que son los pilares de la Tierra y gracias a sus bendiciones desciende el perdón sobre los que la habitan, como viene en la Tradición, cuando dijo el Profeta: «Por ellos os viene la lluvia y el sustento. Las gentes de la caverna también eran de ellos»[10].

En tiempos anteriores los filósofos estaban de acuerdo con lo que dice el Corán, pero al incluir en sus escritos asuntos del discurso de la Profecía y de los sufíes, se han originado dos clases de males: un mal por parte del que acepta sus doctrinas y otro por parte del que las rechaza.

El mal del que rechaza sus doctrinas es grave. Hay un grupo de gente de mentes cortas que cree que aquel discurso, puesto que está incluido en los escritos de los filósofos y mezclado con sus falsedades, debe dejarse de lado y no ser mencionado; más aún, que se refute a todo aquel que lo mencione, ya que no lo habían oído anteriormente más que a

9. Cf. sobre la Ética en el pensamiento islámico M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden, 1991, y respecto a Algazel, cf. M. Abul Quasem, *The Ethics of al-Ghazali. A Composite Ethics in Islam*, Malasia, 1976.

10. No está registrada esta Tradición en la obra de Wensinck. La alusión a «Las gentes de la caverna», se refiere a la leyenda cristiana de los siete durmientes de Éfeso que aparece en versión coránica en C. 18, 9 ss. Cf. L. Massignon, «Le culte liturgique et populaire des VII dormants martyrs d'Ephèse (Ahl al-Kahf): Trait d'union Orient-Occident entre l'Islam et la Chrétienté», en sus *Opera Minora*, Beirut, 1963, vol. III, pp. 119-180.

ellos, y a sus cortas mentes les había precedido la noticia de que era falso porque el que lo difundía era mendaz, como el que oye decir al cristiano: «No hay dios sino Dios y Jesús es su profeta»[11] y lo rechaza diciendo: «Esto es una locución de los cristianos» sin pararse a considerar si el cristiano es infiel por la expresión de esta locución o por la expresión de su rechazo de la Profecía de Mahoma. Si no es infiel más que por la expresión de este rechazo, no le debe contradecir el musulmán más que en aquello en que es infiel y no en aquello que es verdad en sí mismo, aunque también lo sea según el cristiano.

Este es el modo de proceder de los cortos de entendimiento, quienes afirman que algo es verdad según los hombres que lo dicen y no a la inversa, pues no son capaces de saber si un hombre dice verdad a partir de la verdad en sí. El inteligente, en cambio, sigue al Señor de los inteligentes, 'Alī[12], cuando dice: «No conozcas la verdad atendiendo a los hombres, más bien conoce la verdad y conocerás a la gente».

La persona inteligente conoce la verdad y luego considera la locución misma, y si es verdad, la acepta tanto si el que la profiere es verdadero como si es mendaz. Más aún, a veces se esfuerza por extraer la verdad de las locuciones de la gente extraviada sabiendo que en la mina de oro está la ganga y siendo consciente de que no hay mal alguno en que el cambista, por mucho que confíe en su vista, llegue incluso a introducir su mano en una bolsa de baratijas y extraiga el oro puro de entre el oropel y la quincalla, pues solo un rústico se abstendrá de tocar las baratijas, pero no un experto cambista, como rehuirá internarse en el mar el torpe que no sabe nadar, pero no un hábil nadador, e igualmente evitará el niño tocar una serpiente, pero no un diestro encantador de serpientes.

¡Por mi vida! Dado que en la mayor parte de la gente predomina la idea de que poseen un hábil, diestro y perfecto

11. La profesión de fe musulmana, *šahāda*, reza así: «No hay dios sino Dios y Mahoma es su Profeta», subrayando la unicidad de Dios y la misión profética de Mahoma. Aquí Algazel pone en labios de un cristiano lo que para un musulmán sería la profesión de fe cristiana, a imitación de la fórmula musulmana.

12. El primo y yerno del Profeta a cuya descendencia, los imames, siguen los *šī'íes*, como se comentó en la Introducción.

entendimiento para distinguir lo verdadero de lo falso y la buena dirección de la extraviada, ha sido necesario terminar este asunto con la prohibición, en la medida de lo posible, a todos de la lectura de estos libros compuestos por los extraviados, puesto que, aunque puedan estar a salvo de este mal que comentamos, no lo estarán del otro mal que comentaremos dentro de poco.

Un grupo de estas gentes, que no consolidan sus pensamientos sobre las ciencias y que no abren sus ojos a los fines últimos de las doctrinas, han puesto objeciones a algunos pasajes difundidos en nuestras obras que versan sobre los arcanos de las ciencias religiosas, arguyendo que estos pasajes proceden del discurso de los filósofos antiguos, a pesar de que algunos proceden de reflexiones propias, y no es improbable que haya coincidencias —como tampoco lo es que el casco de un caballo pueda pisar exactamente sobre la huella del casco de otro anterior—, y otros pasajes se encuentran en los libros de la Ley revelada, y en cuanto a su significación, tienen cabida la mayor parte en los libros de los sufíes.

Supongamos, no obstante, que estos pasajes solo existen en los libros de los filósofos. Si este discurso es razonable en sí mismo, está confirmado por la demostración apodíctica y no contradice el Corán ni la Tradición ortodoxa, ¿por qué hay que dejarlo de lado y prescindir de él? Si abrimos esta puerta y seguimos por este camino hasta dejar de lado toda verdad que haya encontrado anteriormente un autor mendaz, entonces nos veríamos obligados a prescindir de muchas verdades, incluso de un buen número de aleyas coránicas, de tradiciones del Enviado de Dios, de dichos de los antiguos y de pasajes de los sabios y de los sufíes, puesto que el Autor del libro de los Ijwān al-Ṣafā'[13] los ha citado en su libro in-

13. Secta filosófica musulmana del siglo X de nuestra era de tendencia ecléctica, autores de una vasta *Enciclopedia* en la que confluye la sabiduría persa y el legado griego, sobre todo el neoplatonismo. Cf. Y. Marquet, *La philosophie des Iḫwān al-Ṣafā'*, Argel, 1973; I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Londres, 1982; I. Albert Reyna, *Humanismo islámico. Una antropología de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, Almodóvar del Río (Córdoba),

vocándolos como testimonio y llevando gradualmente, mediante ellos, las mentes de los tontos a su mentira.

Este proceso conduce a que los negadores de la verdad extraigan sus escritos de los nuestros al hacer sus citas. El grado mínimo del sabio es que se distinga del hombre vulgar y del ignorante, de manera que no aborrezca la miel aunque la encuentre en la bacina del barbero, porque está seguro de que la bacina no cambia la naturaleza de la miel. La negación de su naturaleza se funda en la ignorancia común cuyo origen está en la idea de que la bacina solo ha sido fabricada para contener la sangre sucia y que la sangre es sucia por el mero hecho de estar en la bacina, ignorando que es sucia por una cualidad suya propia y que como falta esta cualidad en la miel, su estar en dicho recipiente no le depara aquella cualidad y por tanto no tiene por qué estar sucia. Esto es una vana imaginación, pero predomina en la mayor parte de la gente.

Así pues, cuando atribuyen y apoyan un discurso en alguien de quien tienen buena opinión, lo aceptan aunque diga mentira, en cambio, si lo apoyan en alguien de quien tienen mala opinión, lo rechazan aunque diga verdad, de modo que siempre admiten algo como verdadero según los hombres de que se trate, en vez de reconocer a los hombres como veraces de acuerdo con la verdad en sí, lo cual es el colmo del extravío.

Este es el mal que proviene de la refutación.

El segundo mal es el que proviene de la aceptación.

Quien considere los libros de aquellos autores como los Ijwān al-Ṣafā' y otros, y vea las máximas proféticas y los términos sufíes que incorporaron en su discurso, tal vez los considere positivos y los admita por la buena opinión en que los tiene, con lo cual se está apresurando a aceptar las falsedades que se les han incorporado debido, pues, a la buena opinión y valoración en que los tiene. Esto es una especie de proceso gradual hacia la falsedad.

Por causa de este mal, por el engaño y el peligro que suponen, debe prohibirse la lectura de estos libros. Así como al que

2007. Como vemos, estos autores son acusados por Algazel de salirse de la ortodoxia.

no sabe nadar hay que mantenerlo apartado de las orillas resbaladizas de mares y ríos, también habrá que mantener apartadas a las gentes de la lectura de dichos libros, y del mismo modo que hay que evitar que el niño toque las serpientes hay que evitar la audición de estos términos incorporados.

A semejanza del encantador de serpientes que no debe tocarlas en presencia de su hijito, ya que sabe que este le imitará creyéndose como él y, por tanto, debe guardarse de hacer tal cosa delante suyo, de esta manera deberá obrar el sabio arraigado en su ciencia.

De igual manera que el encantador de serpientes, hábil cuando coge la serpiente y separa la triaca del veneno, extrae de ella la triaca y anula el veneno y no debe mostrarse avaro con la triaca con el que la necesite, y tal como el cambista experimentado y comprobador de la moneda cuando introduce su mano en la bolsa de las baratijas extrae el oro puro y arroja el oropel y la quincalla, y no debe mostrarse avaro con lo bueno y satisfactorio para con aquel que lo necesite, así deberá comportarse el sabio.

Así también, al necesitado de la triaca, si siente repugnancia cuando se entera de que ha sido extraída de la serpiente, que es origen del veneno, y al pobre necesitado de dinero, si rehúsa aceptar el oro extraído de la bolsa de las baratijas, es necesario entonces advertirles que su rechazo es una pura ignorancia que les va a privar del provecho que buscan, y es indispensable hacerles saber que la vecindad del oropel y del oro excelente no convierte el oro en oropel, ni el oropel en oro, y que igualmente la vecindad de lo verdadero y lo falso no hace lo verdadero falso, ni lo falso verdadero.

Estos son los males y daños de la Filosofía de los que queríamos poner sobre aviso.

La doctrina de la enseñanza del imam infalible y sus males

Una vez que terminé con la ciencia de la Filosofía, tras haberme hecho con ella, haberla captado y haber condenado

sus falsedades, me di cuenta de que esta tampoco satisfacía todos nuestros propósitos, y comprendí que la razón no bastaba para conocer todas las cuestiones ni podía descubrir la solución de todos los problemas.

Entre tanto habían aparecido los herejes partidarios de la enseñanza del imam y se había propagado entre las gentes lo que ellos contaban acerca del conocimiento del significado de las cosas que tenía el imam infalible y portador de la verdad. Debido a ello se me presentó la ocasión de investigar los asertos de estas gentes tratando de escudriñar lo que llevaban en sus aljabas.

Sucedió, además, que me llegó una orden perentoria de parte de su Excelencia el Califa en la que me instaba a redactar un escrito en el que pusiera al descubierto lo que de verdadero hubiere en la doctrina de estos. No pude, entonces, resistirme a tal orden que vino a ser, por lo tanto, un estímulo externo añadido al impulso primigenio interno.

De este modo comencé, pues, por buscar sus escritos y reunir sus tratados. Precisamente me acababan de llegar algunos de sus recientes tratados compuestos por gentes de nuestra época en los que no seguían el método usual de sus antecesores.

Reuní aquellos tratados, los organicé dándoles una perfecta disposición y sometiéndolos a prueba mediante la comparación, y les di respuestas exhaustivas hasta el punto de que una persona veraz me censuró el desmesurado esmero con que había dispuesto sus argumentos diciéndome: «Esto es un incentivo para ellos, pues no hubieran sido capaces de defender su doctrina con semejantes vaguedades si no hubiera sido por la precisión y disposición con que tú la has dejado». Esta crítica procede de una persona veraz.

Aḥmad ibn Ḥanbal[14] había criticado la composición en refutación de los *mu'tazilíes* de al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī[15]. Al-

14. Personaje al que se adscribe la escuela jurídica *ḥanbalí*. Cf. Introducción.

15. Asceta y místico muerto en el año 757 al que vuelve a aludir Algazel más adelante. Cf. J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī*, Bonn, 1961.

Ḥāriṯ le dijo: «Refutar las herejías es una obligación» y Aḥmad le contestó: «Así es, pero has expuesto en primer lugar sus errores y luego les has respondido. Sin embargo, ¿cómo estás seguro de que una vez haya leído esos errores aquel que desea comprenderlos, vaya a pasar a leer su refutación, e incluso si considera tal refutación que vaya a comprenderla cabalmente?».

Lo que dice Aḥmad ibn Ḥanbal es cierto, pero esto se refiere a un error que no se ha divulgado ni extendido. En cambio, al error que se ha divulgado no queda más remedio que refutarlo y para esto hay que exponerlo antes.

Ciertamente, no hay que cargarles con errores que no tengan, cosa que yo no he hecho, al contrario, yo había escuchado estos errores a uno de mis compañeros, que frecuentaba mi trato, después de haberse unido a ellos y haber profesado sus doctrinas. Contaba que se reían de los libelos de aquellos autores que los habían compuesto para refutarles, argumentando que no habían entendido todavía sus pruebas. A continuación las repetía y las exponía tal como ellos las entendían.

No queriendo yo que se me considere ignorante del fundamento de tales pruebas las he traído a colación, y para que no se piense que, a pesar de haberlas oído, no las haya entendido, las he establecido con toda claridad. He intentado, pues, hasta el último extremo posible, establecer claramente sus errores y a continuación he mostrado su falsedad mediante una argumentación apodíctica llevada hasta sus últimas consecuencias.

El resultado es que estos no han conseguido nada ni han tenido ninguna utilidad sus discursos y si no hubiera sido por la desgraciada ayuda de mi ignorante amigo, no hubiera llegado esta herejía, dada su endeble armazón intelectual, a este grado. No obstante, el exacerbado fanatismo de los defensores de la verdad les ha llevado a disputar largamente con ellos en lo referente a las premisas de su discurso y a refutarles en lo que habían dicho. De esta manera, les han refutado aquello de: «La necesidad de la enseñanza y de un maestro» y «no sirve cualquier maestro, pero es indispensable un maestro infalible».

Sin embargo, la prueba en la que muestran la necesidad de la enseñanza y de un maestro ha triunfado, habiéndose mostrado floja la argumentación de los que la negaban y por ello ha habido quienes se han engañado y han creído que tal cosa se debía a la robustez de su doctrina y al precario andamiaje intelectual de la doctrina de los que les refutaban, sin darse cuenta de que se debía a la precariedad del que defendía la verdad y a su ignorancia del camino que lleva a ella.

Más aún, lo acertado es reconocer la necesidad de un maestro y es indispensable que este sea infalible. Sin embargo, nuestro maestro infalible es Mahoma.

Si dicen entonces: «Está muerto», les contestaremos: «Vuestro maestro, en cambio, está oculto». Si dicen a su vez: «Nuestro maestro ha enseñado a los propagandistas y los ha enviado por el mundo y atiende sus consultas si tienen desavenencias o se les presenta algún problema», les contestaremos entonces: «Nuestro maestro ha enseñado a los propagandistas, les ha enviado por el mundo y ha completado su enseñanza, ya que ha dicho: "Hoy os he completado vuestra religión"[16]. Una vez completada la enseñanza en nada perjudica la muerte del maestro o su ausencia».

Queda ahora su pregunta: «¿Cómo juzgáis aquellos casos sobre los que no habéis oído nada? ¿Acaso ateniéndoos a los textos escritos, cuando nada habéis oído sobre ello, o aplicando el esfuerzo personal y la opinión propia, cosa que es ocasión de divergencias?».

Diremos a esto: «Haremos lo que hizo Mu'āḏ cuando el Mensajero de Dios lo envió al Yemen, o sea, que juzgaremos según el texto escrito cuando este exista y cuando no, recurriremos al esfuerzo personal, como lo hacen sus propagandistas cuando se alejan del imam hacia remotos países, ya que no es posible juzgar según el texto, pues los textos finitos no comprenden infinitos casos, ni es posible volver, a propósito de cada caso, al país del imam y regresar de nuevo cuando ya el que demandaba la respuesta jurídica hubiese muerto y el provecho de la vuelta, por tanto, se hubiera desvanecido».

16. C. 5, 3.

Quien no tenga clara la dirección de la alquibla no tiene otro medio más que rezar aplicando su esfuerzo personal[17], puesto que si se pusiera de viaje hacia el país del imam para conocer la alquibla, le pasaría el momento de hacer la oración, siendo, por consiguiente, lícito, basándose en la propia opinión, realizar la oración en dirección distinta de la alquibla.

Se dice: «El que se equivoca al recurrir a su esfuerzo personal merece una recompensa, y el que acierta merece dos»[18]. Esto vale para todas las ocasiones en que hay que hacer un esfuerzo personal. Así es la cuestión del dar el azaque al pobre[19], pues a veces se considera a alguien pobre según el parecer de uno, cuando resulta que es un rico encubierto de los que esconden sus riquezas, por lo cual no es censurable el que así lo considera, aunque se haya equivocado, pues solo se le puede censurar respecto a la obligación que tiene de opinar.

Si se dice: «La opinión del que disiente de él es tan válida como la suya», contestaré: «A él se le ha ordenado seguir su propia opinión de la misma manera que el que se esfuerza por determinar la alquibla tiene que seguir su propio parecer aunque difiera del de otro».

Y si se dice aún: «El que sigue ciegamente a un maestro, ¿tiene que seguir a Abū Ḥanīfa, a al-Šāfi'ī[20] o a otros?», diré: «El que sigue ciegamente a un maestro en lo que respecta a la alquibla, cuando hay confusión y existen diferencias entre los que se esfuerzan por determinarla, ¿cómo obrará? Se dirá:

17. Con el objeto de establecer la dirección hacia La Meca adonde dirigir sus rezos.

Como vemos, en todo este capítulo contra los partidarios de la enseñanza del imam infalible se trata del problema básico del Derecho islámico, es decir, de cómo legislar en los casos no previstos por la Ley islámica. Cf. Introducción.

18. Tradición registrada en la obra de Wensinck, *Concordance*, vol. I, p. 390, y vol. II, p. 41.

19. El azaque o limosna legal es una de las cinco obligaciones canónicas del musulmán, junto con la profesión de fe, la oración, el ayuno y la peregrinación a La Meca. Cf. *Zakāt* en E. I., vol. XI, pp. 441-457 (A. Zysow) y F. M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, Madrid, 1975, pp. 63-65.

20. Personajes a los que se adscriben las escuelas jurídicas derivadas de sus nombres. Cf. Introducción.

"Tiene que esforzarse por conocer al más competente y enterado en las señales que marcan la alquibla y seguir el resultado al que haya llegado mediante dicho esfuerzo". El mismo proceder se ha de observar respecto a las escuelas jurídicas».

Los profetas e imames han dirigido necesariamente a las gentes a la indagación personal aun sabiendo que se equivocarían. Dijo el Mensajero de Dios: «Yo juzgo por lo aparente y Dios se encarga de lo secreto»[21], es decir, yo juzgo según el parecer que predomina y que es el resultado de lo que dicen los testigos, que a veces se equivocan. Si los profetas no tienen medio de evitar el error en estos esfuerzos personales de indagación, ¿cómo se va a pretender evitarlos en aquello otro?

A esto presentan ellos dos objeciones. Una de ellas dice así: «Aunque este proceder es correcto en las cosas en que hay que aplicar el esfuerzo personal, no lo es, en cambio, en lo que respecta a los fundamentos de las creencias, ya que el que se equivoca en ello no es excusable, ¿cuál es, por tanto, el medio para evitar el error?». Diré: «Los fundamentos de las creencias están comprendidos en el Corán y en la Tradición ortodoxa. La verdad de los casos particulares y discutibles que no están allí se conoce pesándolos en la balanza fiel, que está constituida por las pesas o medidas que Dios ha mencionado en su Libro. Son las cinco que he mencionado en el *Libro de la balanza fiel* (*Kitāb al-mustaqīm*)»[22].

Si dice: «Tus adversarios difieren de ti respecto de esta balanza». Diré: «No imaginen los partidarios de la enseñanza del imam que entienden esta balanza si luego la contradicen, porque la he sacado y la he aprendido del Corán. Los que se dedican a la Lógica no se oponen a ella porque coincide con las condiciones que estipularon para la Lógica, no siéndole contraria. Tampoco el teólogo se opone a ella porque coincide con las argumentaciones que aporta en las cuestiones teóricas y mediante ella reconoce la verdad en las cuestiones teológicas».

21. Tradición que no aparece en la obra de Wensinck, *Concordance*.

22. Analizado y extractado por Asín en *La espiritualidad*, vol. IV, pp. 273-297. Estudio y traducción total francesa en V. Chelhod, «*al-Qistās al-mustaqīm* et la connaissance rationnelle chez Gazālī»: *Bulletin d'Études Orientales*, 15 (1955-1957), pp. 7-98.

Si dijera entonces: «Si tienes tal balanza, ¿cómo no suprimes la divergencia que hay entre la gente?», le contestaría así: «Si me escuchasen, seguro que terminaría con las divergencias. Considérala y verás que es verdadera y que eliminaría las divergencias radicalmente si la escuchasen y no atendiesen todos ellos al imam. Más aún, un grupo de estos me ha escuchado y he eliminado las divergencias que había entre ellos.

»Por otro lado, tu imam quiere eliminar las diferencias entre ellos sin que lo escuchen, ¿cómo es que no las ha eliminado hasta ahora?, o ¿por qué no las eliminó 'Alī, que es el primero de los imames? ¿Pretende poder imponer a la fuerza sobre los hombros de estos la obligación de que lo escuchen? ¿Por qué no la ha impuesto hasta ahora? ¿Hasta qué día lo va a aplazar? ¿Qué otra cosa ha conseguido entre la gente con su llamada sino aumentar la discordia y las divergencias?

»Ciertamente, de las divergencias era de temer un cierto daño, pero que no llegaría al derramamiento de sangre, a asolar los países y a dejar huérfanos, y, sin embargo, gracias a las "bendiciones" que han dimanado de vuestra manera de suprimir las divergencias ha sucedido en el mundo algo que no se había conocido jamás»[23].

Si dice: «Pretendes eliminar las divergencias entre las criaturas, pero al que está indeciso entre las escuelas opuestas y las divergencias contrarias nada le obliga a escucharte a ti más que a tu adversario, y la mayoría de los adversarios difieren de ti y, por consiguiente, no hay diferencia entre tú y ellos».

A esta, que es su segunda objeción, diré: «Esto, en principio se torna en contra tuya, pues si llamas hacia ti al indeciso y este te dice: "¿Cómo voy a ir a ti más bien que a tus adversarios, cuando la mayoría de los sabios están en desacuerdo contigo?". Me gustaría saber qué les contestarás entonces. ¿Les dirás tal vez: "Mi imam ha sido designado en el texto del Corán[24]"?».

23. El pasaje tiene un tono irónico. Los partidarios de la enseñanza del imam en su intento de suprimir las divergencias lo que han conseguido, en definitiva, es aumentarlas.

24. Se refiere a la designación del imam *šī'ī* por el imam anterior hasta remontar a la designación de 'Alī, primer imam, por Mahoma mismo.

«¿Quién es el que te va a creer esta invocación de la designación sin haberla oído al Mensajero de Dios y cuando solo oye tu invocación acompañada del acuerdo de los sabios en tacharte de falso y mentiroso?

»Concedamos que te admita el texto, pero si duda en cuanto al fundamento de la profecía y dice: "Suponte que tu imam te viene con el milagro de Jesús diciendo: 'La prueba de que digo verdad es que resucitaré a tu padre', y que lo resucite y que me diga, por tanto, que él es verídico, en qué, entonces, conoceré su verdad si todas las criaturas no reconocieron la verdad de Jesús por medio de este milagro y, todavía más, cuando hay en ello cuestiones problemáticas que solo pueden ser refutadas por un agudo razonamiento intelectual, cosa en la que, según tu parecer, no hay que confiar".

»La prueba del milagro respecto de la verdad no se conoce mientras no se conozca la magia y la distinción que hay entre milagro y magia[25], y, mientras no se sepa que Dios no induce al error a sus siervos, la cuestión del inducir al error y la dificultad de responder a ello es notoria. ¿Cómo refutarás todo esto si tu imam no es más digno de seguir que sus contradictores?».

Entonces, volverá a las pruebas teóricas que había refutado, mientras que su oponente aportará pruebas semejantes y más claras.

Esta cuestión les ha provocado tan gran revuelo que aunque se unieran desde el primero hasta el último de ellos, no sabrían contestarla.

Este mal[26] se ha originado solo en un grupo de gente de escasa inteligencia que han disputado con los partidarios de la enseñanza del imam tratando de responderles directamente

Procedimiento distinto del *sunní* en el que el califa es elegido entre los miembros pertenecientes a la familia del Profeta.

Según los *ší'íes* los *suníes* han eliminado un capítulo del Corán en el que Mahoma designaba a 'Alí como su sucesor. Véase sobre ello en la Introducción de J. Vernet a su traducción del Corán, Barcelona, 1973, pp. lxiii-lxvii.

25. Cf., sobre este punto, R. J. McCarthy, *Miracle and Magic*, Beirut, 1958, que es la edición del *Kitāb al-bayān* de al-Bāqillānī, tratado de Teología islámica que versa, entre otros asuntos, sobre este de los milagros.

26. Se refiere, según se deduce de todo este contexto, a las dudas que han sembrado los partidarios de la enseñanza del imam.

en vez de volver al revés sus propios argumentos. Pero esto es un procedimiento que requiere un largo discurso y aquello en lo que no hay presteza para hacerlo comprender no aprovecha para acallar al adversario.

Si alguien dice: «Esto se refiere a volver al revés sus argumentos, pero ¿hay respuesta directa?». Diré: «Sí, y consiste en que si el indeciso dice: "Estoy indeciso" y no especifica la cuestión en la que está indeciso, se le dirá: "Eres como un enfermo que dijese: 'Estoy enfermo' y no especificase su enfermedad y, sin embargo, pidiese un remedio"». Se le diría entonces: «No existe un remedio para la enfermedad en general, sino para una enfermedad concreta, como puede ser el dolor de cabeza, la diarrea, etcétera».

El indeciso, pues, debe igualmente concretar aquello en lo que está indeciso, ya que la verdad de la cuestión concreta la he dado a conocer cuando se pesa con las cinco pesas o medidas a las que no conoce sino el que reconoce que se trata de la balanza fiel que es de fiar en todo lo que pesa, de manera que comprende la balanza y la exactitud del peso del mismo modo que el que estudia la Aritmética llega a comprenderla con tal que su maestro sea entendido en ella y sincero al enseñarla.

Esto lo he explicado en mi libro *La balanza fiel*, en unas veinte hojas, donde puede ser consultado.

Pero ahora no se trata de explicar la falsedad de su doctrina, cosa que hice, primeramente, en mi libro dedicado al califa al-Mustaẓhirī[27]; en segundo lugar, en *La prueba de la verdad* (*Ḥuŷŷa al-ḥaqq*)[28], que es la respuesta a una alocución de ellos que me fue dirigida en Bagdad; en tercer lugar, en *El expositor detallado de la controversia* (*Mufaṣṣil al-jilāf*)[29], que son doce capítulos en respuesta a una alocución que se me dirigió en Hamadān; en cuarto lugar, en *El registro* (*al-Durŷ*)[30], dispuesto en cuadros sinópticos y

27. Extractado por Asín en Algazel, *El justo medio*, pp. 473-498.

28. No se conoce ningún manuscrito de esta obra. Cf. M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali (Algazel)*, Beirut, 1959, p. 32, n. 23.

29. Editado en El Cairo 1329/1911, cf. M. Bouyges, *Essai*, p. 45, n. 31.

30. Cf. *ibid*., p. 56, n. 41.

en el que se trata de una pobre argumentación que se me dirigió en Ṭūs; y en quinto lugar, en *La balanza fiel*, que es un libro independiente que intenta dar a conocer la balanza de las ciencias y mostrar que se puede prescindir del imam infalible al que había entendido lo contrario.

Lo que aquí se pretende mostrar es, más bien, que ellos no tienen ningún remedio que les salve de las tinieblas en que están sumergidas sus opiniones. Sin embargo, a pesar de su incapacidad para establecer la prueba para la designación del imam, hemos estado ampliamente de acuerdo con ellos y les hemos dado crédito respecto a la necesidad de la enseñanza y de un maestro infalible y de que este era el que ellos habían designado. Pero luego les hemos preguntado acerca de la ciencia que han aprendido de este imam infalible y les hemos expuesto problemas que no han entendido y mucho menos solucionado.

Cuando se mostraron incapaces de esto se cambiaron a lo del imam ausente diciendo: «Es preciso llegar hasta él». Y es de admirar que hayan perdido su vida en la búsqueda del maestro y en la jactancia de haberlo hallado y no hayan aprendido, sin embargo, nada en absoluto, como el que se ha ensuciado con excrementos y se fatiga buscando agua, pero que cuando la encuentra no la emplea y se queda sucio.

Hay entre ellos quienes pretenden poseer una cierta ciencia, mas lo que adquirieron fue solo algo de la raquítica filosofía de Pitágoras, que es un filósofo de los antiguos, de los primeros, y su doctrina es la más endeble de las doctrinas filosóficas. Ya Aristóteles lo refutó e incluso menospreció y consideró nula su filosofía, y a este es precisamente al que se sigue en el libro de los Ijwān al-Ṣafā'[31], siendo así que realmente es la morralla de la Filosofía.

De admirar es que quien se esfuerza a lo largo de su vida por buscar la ciencia, se contente luego con tal mezquina y

31. Cf. *supra*, nota 13. Efectivamente, la influencia del hermetismo pitagórico es grande en los Ijwān, quienes lo han tomado de los Sabeos de Ḥarrān. Cf. I. Marquet, *La philosophie*, pp. 23-25, e I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists*, pp. 9-16.

raquítica ciencia y crea que ha conseguido el último extremo de las ciencias. A estos les hemos puesto a prueba y sondeado por dentro y por fuera, y hemos visto que el resultado de sus esfuerzos ha terminado por seducir al pueblo y a la gente de corto alcance, al argumentar ellos sobre la necesidad de un maestro y al disputar, mediante un discurso firme y que hace enmudecer, contra los que niegan la necesidad de la enseñanza hasta el punto de que cuando alguien les secunda en esta tesis de la necesidad de un maestro y dice alguno de estos: «Aporta su ciencia y comunícanos algo de sus enseñanzas», aquel, entonces, se detiene y dice: «Si me reconoces esto, búscala tú mismo, pues mi propósito solo llegaba hasta aquí», ya que sabe que si pasase de aquí, se llenaría de vergüenza porque sería incapaz de solucionar el más mínimo de los problemas, más aún, de comprenderlo siquiera y mucho menos, por tanto, de responder a su pregunta.

Esta es su verdadera situación, cuando los conozcas, disminuirá tu consideración para con ellos. Por nuestro lado, cuando los hemos conocido, nos hemos apartado de ellos.

Los caminos de los sufíes

Cuando terminé con estas ciencias, mi interés se dirigió al camino de los sufíes y me di cuenta de que su camino solo quedaba perfecto con la teoría y con la práctica. El resultado de su saber consistía en eliminar las dificultades del alma y en desprenderse de sus caracteres vituperables y malas cualidades hasta llegar a vaciar el corazón de todo lo que no fuese Dios y hasta llegar a adornarlo con la mención del nombre de Dios[32].

Resultándome la teoría más fácil que la práctica comencé a adquirirla mediante la lectura de sus libros como *El alimento de los corazones* (*Qūt al-qulūb*) de Abū Ṭālib al-Makkī, los

32. El *Ḏikr*, «mención» o «rememoración», es una práctica religiosa sufí que consiste en la repetición ininterrumpida del nombre de Dios. Cf. *Ḏhikr* en E. I., vol. II, pp. 230-233 (L. Gardet) y en F. M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, pp. 334-335.

libros de al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī y extractos varios de al-Ŷunayd, al-Šiblī, Abū Yazīd al-Bisṭamī[33] y otros maestros, hasta llegar a examinar el núcleo más íntimo de sus objetivos especulativos y conseguir de su camino lo que era posible a través del estudio y de la audición de noticias referentes a ellos.

Me resultó evidente que a lo más peculiar de ellos no se podía acceder por el estudio sino por la gustación, por el estado místico y por el cambio de cualidades. ¡Cuánta diferencia hay entre que conozcas la definición, causas y condiciones de la salud y de la saciedad y que estés sano y saciado, y entre que conozcas la definición de la borrachera, que es un estado que se origina del predominio de unos vapores que ascienden del estómago al cerebro, y que estés borracho! Más aún, el borracho no conoce la definición ni la ciencia de la borrachera y está borracho sin saber nada de ella, mientras que el abstemio puede conocer la definición y los fundamentos de la borrachera sin tenerla en absoluto. Cuando el médico está enfermo, conoce la definición y las causas de la salud, así como los medicamentos para recuperarla, y, sin embargo, la ha perdido.

Igual es la diferencia que hay entre que conozcas la realidad, condiciones y causas del ascetismo y que el estado de tu alma sea el ascetismo y el desapego del mundo.

Supe con certeza que ellos son hombres de estados místicos y no de palabras, y que lo que podía adquirir por el camino del conocimiento ya lo había adquirido, no quedando más que aquello a lo que no se llega por el estudio y por el oído, sino por la gustación y por el recorrido de la vía mística. Lo que había adquirido de las ciencias en las que me he ejercitado y de los caminos que he recorrido en la investigación de las ciencias legales y especulativas era una fe cierta en Dios, en la Profecía y en el Último Día.

Estas tres bases de la fe se habían arraigado en mi alma no por una demostración específica y precisa, sino por mo-

33. Véase sobre las figuras, doctrinas y libros de estos místicos árabes en la obra de F. M. Pareja acabada de citar, pp. 346-408, y en el también citado libro de A. Schimmel, *Las dimensiones místicas del islam*.

tivos, indicios y experiencias cuyos detalles particulares no se pueden enumerar.

Me había aparecido con evidencia que no hay deseo de la felicidad de la Otra Vida si no es mediante el temor y la abstención de las pasiones por parte del alma, y que lo importante de todo ello es cortar el vínculo que une al corazón con este mundo, alejándolo de la mansión del engaño, llevándolo a la mansión de la eternidad y dirigiéndolo con sumo empeño hacia Dios, cosa que no es perfecta sin apartarse de los honores y riquezas y sin huir de las ocupaciones y ataduras.

Luego examiné mis circunstancias y me encontré sumergido en medio de todo tipo de impedimentos que me habían rodeado por todos los lados. Consideré mis acciones, las mejores de ellas consistían en la enseñanza y en la instrucción, y me encontré dedicado a unas ciencias insignificantes e inútiles para el camino que lleva a la Otra Vida.

Reflexioné sobre mi intención en la enseñanza y vi que no estaba puramente dirigida a Dios, sino que su motivo y móvil era la búsqueda del honor y la fama, y estuve cierto de que estaba al borde de un precipicio y de que estaba a punto de caer en el fuego eterno si no arreglaba mi situación.

Continué pensando en aquello durante un tiempo siguiendo aún en un estado de indecisión, tomando un día la resolución de salir de Bagdad y dejar atrás aquella situación y desistiendo al siguiente de tal cosa, avanzando un pie y retrocediendo el otro. No me sobrevenía de mañana un deseo de buscar la Otra Vida sin que por la tarde arremetiera contra él el ejército de las pasiones desbaratándolo.

Los deseos mundanos tiraban de mí amarrándome con sus cadenas al lugar donde estaba, mientras la voz de la fe me susurraba: «Ponte en camino, marcha. Ya no te queda más que un poco de vida, y ante ti tienes un largo viaje. Toda la ciencia que tienes y las acciones que realizas son solo apariencias e imaginaciones vanas. Si no te preparas ahora para la Otra Vida, ¿cuándo lo vas a hacer? Si no cortas ahora estas ataduras, ¿cuándo las cortarás?». Entonces el requerimiento se reanimaba y la resolución de partir y de huir se hacía más firme.

Pero al poco volvía Satanás diciendo: «Es esta una situación pasajera, guárdate de plegarte a ella, pues pasará pronto. Si te sometes a sus exigencias perderás la gran fama que tienes, la situación estable y libre de perturbaciones y agitaciones de que gozas y tu reconocida e indiscutible posición. Quizá querrás volver luego y no te será posible entonces».

Continué indeciso entre la atracción de las pasiones mundanas y la llamada de la Otra Vida durante unos seis meses a partir del mes de *raŷab* del año 488/julio de 1095. Pero en este mismo mes el asunto dejó de ser algo voluntario para convertirse en algo obligatorio porque Dios trabó mi lengua hasta el punto de verme impedido de dar clases, y aunque me esforzaba por enseñar algún día para contentar a los que frecuentaban mis clases, mi lengua no acertaba a articular una sola palabra, pues no podía de ningún modo.

Esta traba de la lengua originó una pena en mi corazón que alteró mi digestión de los alimentos y convirtió en malas la comida y la bebida buenas, de manera que no podía tragar unas migas de pan ni digerir un bocado, con lo que se me debilitaron las fuerzas hasta tal extremo que los médicos desistieron de tratarme diciendo: «Esto es algo que tiene alojado en el corazón y que ha pasado a los humores. No hay modo de darle un tratamiento mientras lo más íntimo de su ser no quede libre de la pena que le acongoja».

Una vez que me di cuenta de mi impotencia y se vino abajo totalmente mi capacidad de elección, me volví hacia Dios como el necesitado al que no le queda otro remedio y me contestó el que «contesta al necesitado cuando le invoca»[34] y me resultó fácil, entonces, el dar de lado el honor, la riqueza, la familia, los hijos y los amigos.

Acto seguido, aunque en mi interior tramaba viajar a Siria, manifesté mi decisión de partir para La Meca, procurando que el Califa y mis amigos, en general, no se enterasen de mi decisión de establecerme en Siria[35]. Tuve, pues, que em-

34. C. 27, 62.

35. Esta actitud motivó desde un principio, como Algazel mismo señala a continuación, diversas interpretaciones.

plear sutiles argucias para salir de Bagdad con el propósito firme de no volver a ella jamás. Con esto me convertí en el blanco de todas las críticas de las autoridades religiosas iraquíes porque ninguno creía posible que el dejar la situación en la que estaba fuera por un motivo religioso, pues pensaban que aquella era la posición más elevada en la religión, ya que «este es su límite máximo en la ciencia»[36].

Las gentes se enzarzaron entonces en inventar hipótesis. Quien estaba lejos de Iraq creía que se debía a algún temor respecto a las autoridades, mientras que quien estaba próximo a estas y veía su insistencia en estar relacionadas conmigo y mi rechazo y ausencia de respuesta a sus peticiones, decía: «Esto es algo que procede del cielo y no tiene otra causa sino que un mal de ojo ha afectado a los musulmanes y al conjunto de los ulemas».

Abandoné Bagdad y distribuí la riqueza que poseía y solo guardé lo suficiente para vivir y para alimentar a mis hijos, contento con el hecho de que la riqueza en Iraq está destinada para la utilidad general al estar constituida en fundación piadosa (*waqf*)[37] para los musulmanes. No he visto en el mundo un dinero que pueda tomar el sabio para su familia de mayor utilidad que este.

Llegué después a Siria y permanecí allí cerca de dos años sin otra ocupación que el retiro, la soledad, los ejercicios piadosos y la vida ascética, tratando de purificar el alma, corregir el carácter y limpiar el corazón recurriendo a la mención del nombre de Dios como había aprendido en los libros de los sufíes.

Diversas interpretaciones hay también entre los investigadores, pues para Jabre se trató de una huida por miedo a estos seguidores de las enseñanzas del imam. Cf. F. Jabre, «La biographie et l'oeuvre de Ghazālī reconsidérées à la lumière des Ṭabaqāt de Sobki»: *MIDEO*, 1 (1954), pp. 73-102. Una opinión más matizada es la de H. Laoust, *La politique*, pp. 90 ss., quien interpreta dicha actitud como un alejamiento del poder en general, en busca de una verdadera reforma del islam.

36. C. 53, 30.

37. Se refiere a los bienes que se dedican a fundaciones piadosas, institución característica musulmana. Cf. F. M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, pp. 97-99.

Permanecí durante un cierto tiempo en la mezquita de Damasco subiendo por el día al alminar, donde cerraba la puerta quedándome a solas.

A continuación partí de aquí dirigiéndome a Jerusalén. Allí entraba todos los días a la mezquita de la Roca, cuya puerta cerraba quedándome a solas.

Luego me puso en movimiento la llamada del precepto de la peregrinación, la búsqueda del auxilio de las bendiciones de La Meca y Medina, y la visita a la tierra del Enviado de Dios y, tras haber visitado la tumba de Abrahán, me puse en camino hacia el Ḥiŷāz[38].

Posteriormente, me arrastraron a volver a la patria los cuidados y las llamadas de los hijos, así que regresé tras haber sido la criatura más alejada de hacer tal cosa, pues prefería el retiro, ávido de soledad y de purificar el corazón mediante la mención del nombre de Dios.

Los acontecimientos del tiempo, los cuidados de la familia y las necesidades de la vida trastocaron el sentido de mis intenciones y turbaron la pureza de mi soledad, puesto que mi situación solo estaba tranquila a intervalos. Sin embargo, a pesar de eso, no cejé en mi empeño por aquellas cosas y por más que los obstáculos me apartaban yo volvía a ellas.

Continué así por el espacio de diez años, y en aquellos retiros se me revelaron cosas que no es posible comprender ni llegar a su fondo. Lo que voy a mencionar es para que pueda ser de utilidad a alguien y es que supe con certeza que los sufíes son los que especialmente recorren el camino de Dios, que su conducta es la mejor, su camino el más acertado y su carácter el más puro. Más aún, si se reunieran el intelecto de los inteligentes, la sabiduría de los sabios y la ciencia de los ulemas que escudriñan los

38. El Ḥiŷāz es la parte occidental de la península arábiga donde se hallan La Meca y Medina.

La partida de Jerusalén debió de tener lugar muy poco antes de su conquista por los cruzados en el año 1099, asunto al que no alude en absoluto Algazel ni en este ni en ningún otro de sus escritos. Cf. H. Laoust, *La politique*, p. 112.

arcanos de la Ley para cambiar algo de la conducta y del carácter de los sufíes y para sustituirlo por algo mejor, no encontrarían medio para hacer tal cosa, pues todo cuanto hacen, en su interior y en su exterior, está tomado de la luz de la hornacina de la Profecía[39] y no hay sobre la superficie de la tierra luz que pueda iluminar como la luz de la Profecía.

En resumen, qué decir de su camino, cuya purificación —y es la primera de sus condiciones— consiste en purificar totalmente el corazón de lo que no es Dios, cuya llave, que es lo que el estado de consagración es para la oración, es el sumergirse totalmente el corazón en la mención del nombre de Dios, y cuyo final consiste en el anonadamiento total (*fanā'*)[40] en Dios.

Esto último es final en relación a los principios de este camino, que en cierto modo están contenidos en la facultad de elección y adquisición, pero en realidad es el principio del camino y lo que hay antes es como el umbral para el que lo va a recorrer.

Desde el principio del camino comienzan las revelaciones y visiones hasta el punto de que estando despiertos ven a los ángeles y a los profetas, escuchan sus voces y consiguen beneficios de ellos. Luego, su estado asciende desde la contemplación de imágenes y figuras a unos grados inefables en los que siempre el que intenta expresarlos incurre en un craso error del que no es posible guardarse.

En una palabra, se llega a tal cercanía de Dios que algunos se lo representan como una encarnación de Dios en él, otros como una identificación con Dios y otros como una unión con Dios. Pero todo esto es un error y en el libro *La meta más elevada* (*al-Maqṣad al-asnà*) hemos explicado qué

39. Alusión a la aleya coránica 24, 35, muy comentada en el islam. Algazel tiene una obra de sabor místico titulada *La hornacina de las luces* (*Miškāt al-anwār*), aunque la atribución de esta obra a Algazel no está muy clara. Véase análisis y extractos de dicha obra en M. Asín, *La espiritualidad*, vol. IV, pp. 242-250.

40. Cf. F. Jabre, «L'extase de Plotin et le *fanā'* de Ghazālī»: *Studia Islamica*, 6 (1956), pp. 101-124.

clase de error es[41]. Al que le ha sobrevenido este estado no debe decir más que: (metro *basīt*)

> Fue lo que fue de aquello y no lo voy a mencionar,
> piensa bien de ello y no preguntes[42].

En síntesis, quien no ha sido socorrido con algo de la gustación no percibirá de la verdadera realidad de la Profecía más que el nombre, mientras que los carismas de los santos son, realmente, los comienzos de los profetas, y así fue el primer estado del Enviado de Dios cuando se dirigía al monte Ḥirā'[43], para quedarse a solas con su Señor y adorarle, hasta el punto de decir los árabes: «Mahoma ama con pasión a su Señor»[44].

Este estado lo confirma por la gustación quien recorre este camino. A quien no se le ha socorrido con la gustación puede alcanzar certeza en ello por medio de la experiencia de otros y por oírlo de boca en boca si está con frecuencia en compañía de estos, de modo que puede llegar a comprenderlo con exactitud a través de sus circunstancias concomitantes. Quien asiste a sus sesiones saca como provecho esta fe, pues ser contertulio de ellos no perjudica y a quien no le haya sido dado estar en su compañía puede conocer con certeza la posibilidad de

41. Algazel pone en guardia respecto a estos excesos de los sufíes referentes a la unión con Dios, asunto totalmente contrario a la sensibilidad religiosa islámica, en donde se profesa una radical separación y distancia entre Dios y el hombre. Véase análisis y extractos de esta obra en Algazel, *El justo medio*, pp. 435-471.

42. Verso del poeta y príncipe abbasí Ibn al-Mu'tazz (m. 908). Cf. su *Diwān*, Beirut, 1381/1961, p. 247.

43. Monte próximo a La Meca adonde se retiraba Mahoma para orar y en donde, según la Tradición, tuvo lugar la primera revelación coránica. Cf. F. M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, p. 6.

44. Se emplea aquí el término *'ašiqa*, «amar con amor erótico», que es el usado por los sufíes y gnósticos para designar su amor a Dios, mientras que en el Corán cuando se habla del amor de Dios o a Dios se emplean otros términos. Además, en círculos ortodoxos, era censurado, en general, esto del amor a Dios, ya que según el sentir de estos círculos, a Dios solo se le puede profesar temor y respeto. Cf. sobre esto J. N. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany, 1979, p. 24, y M. L. Siauve, *L'amour de Dieu chez Gazālī. Une Philosophie de l'amour à Bagdad au début du* XII*e siècle*, París, 1986.

tal cosa mediante el testimonio de la demostración, de acuerdo con lo que hemos mencionado en el libro *Las maravillas del corazón* (*'Aŷā'ib al-qalb*) que es uno de los libros de la *Vivificación de las ciencias religiosas* (*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*)[45].

La comprobación mediante la demostración es una ciencia, el sumergirse en el núcleo más íntimo de aquel estado es una gustación y el aceptar de buen grado lo que se transmite de boca en boca y de la experiencia tenida por otros es una fe.

Estos son tres grados: «Dios elevará en grado a quienes de entre vosotros hayan creído y se les haya dado la ciencia»[46].

Pero tras estos hay gentes ignorantes que son los que niegan el fundamento de aquello, los que se admiran de este discurso, escuchan y se burlan diciendo: «¡Es de admirar cómo desvarían!». Sobre estos Dios ha dicho: «Entre ellos hay quien te escucha, pero de manera que cuando salen de tu lado preguntan a los que se les ha dado, la ciencia: "¿Qué acaba de decir?". A estos Dios les ha impreso en sus corazones esta naturaleza y les ha hecho seguir sus pasiones»[47], de modo que les ha vuelto sordos y ciegos.

Lo que a mí forzosamente me ha quedado en claro a través de la puesta en práctica del camino de estos ha sido la verdad y el carácter único y exclusivo de la Profecía y es por ello preciso, por la perentoria necesidad que de ella tenemos, que llamemos la atención sobre su fundamento.

45. Es el libro 21 de su *Vivificación de las ciencias religiosas*, extractos del cual pueden consultarse en M. Asín, *La espiritualidad de Algazel*, vol. III, pp. 230 ss.

46. C. 58, 11.

47. C. 47, 16.

LA VERDAD DE LA PROFECÍA Y LA NECESIDAD QUE DE ELLA TIENE TODO EL GÉNERO HUMANO[1]

La naturaleza del hombre en su predisposición innata original ha sido creada vacía, simple, sin tener conocimiento de los mundos de Dios, y estos son tantos que solo Dios puede contarlos, como ha dicho: «Nadie más que Él conoce a los ejércitos de tu Señor»[2].

El hombre conoce los mundos por medio de la percepción, ya que toda percepción de las cosas perceptibles ha sido creada para que el hombre pueda contemplar el mundo de los seres. Con «mundos» nos queremos referir a las distintas clases de seres.

Lo primero que ha sido creado en el hombre es el sentido del tacto. Mediante él percibe distintas clases de entes, como lo caliente, lo frío, lo húmedo, lo seco, lo suave y lo áspero, etc. El tacto, sin embargo, es totalmente incapaz de percibir los colores y los sonidos, estos son como inexistentes para él.

En segundo lugar, le ha sido creado el sentido de la vista con el que percibe los colores y las figuras. Es el sentido que más abarca en el mundo de los sensibles.

Luego se le ha infundido el sentido del oído con el que oye sonidos y cantos.

A continuación le ha sido creado el sentido del gusto.

1. Cf., sobre el tema de la Profecía en el islam, F. Rahman, *Prophecy in Islam*, Londres, 1958.
2. C. 74, 34.

Y así hasta que se sobrepasa el mundo de los sensibles. Entonces le ha sido creado el discernimiento, hacia los siete años, que es otra de las etapas de su existencia, y con él percibe cosas que están más allá de los sensibles y que no existen, en absoluto, en el mundo del sentido.

Luego se sube a otra etapa y se le ha creado la razón gracias a la cual percibe lo necesario, lo posible y lo imposible y cosas que no existían para él en las etapas anteriores.

Después de la razón hay otra etapa en la que se abre otro ojo con el cual se percibe lo oculto, lo que habrá en el futuro y otras cosas. La razón está privada de esto de la misma manera que la facultad del discernimiento está privada de la percepción de los inteligibles y el sentido de las cosas percibidas por el discernimiento, y así como al que está en la etapa del discernimiento si se le presentan las cosas percibidas por la razón, las rechaza y las descarta, también algunos de los que están en la etapa de la razón rechazan y descartan las cosas percibidas por la Profecía, lo cual es pura ignorancia pues solo se apoyan en que se trata de una etapa a la que no han llegado y que, por tanto, no existe en lo que a ellos respecta, pero piensan, además, que no existe tampoco en sí misma. Si el ciego de nacimiento no conociera de oídas y por transmisión oral la existencia de los colores y figuras y se le hablara de ello por vez primera, no lo comprendería ni lo reconocería.

Pero Dios ha facilitado su comprensión al género humano dando un ejemplo de la propiedad característica de la Profecía y es el sueño, ya que el durmiente percibe lo que será el futuro, bien con claridad, bien con un revestimiento de símbolos que habrá de desvelar la hermenéutica de los sueños.

Si de esto no tuviera experiencia el hombre por sí mismo y se le dijese: «Hay gente que cae en un desmayo como el que está muerto y en el que le cesa la sensación y está sin ver ni oír, pero que, sin embargo, percibe cosas que acaecerán», rechazaría este hombre tal cosa y demostraría su imposibilidad diciendo: «Las facultades sensoriales son las causas de la percepción. Quien no percibe las cosas estando estas facultades activas y presentes, más apropiado y más normal es

que no tenga percepción alguna cuando están paralizadas». Sin embargo, este es un silogismo que es desmentido por la experiencia directa[3].

Del mismo modo que la razón es una de las etapas del hombre en la que obtiene un ojo con el que ve distintas clases de inteligibles, de los que están privados los sentidos, también la Profecía es el paso a una etapa en la que se obtiene un ojo que es una luz ante la que aparecen las cosas ocultas, presentes, pasadas y futuras, y cosas que no percibe el intelecto.

La duda sobre la Profecía puede recaer en su posibilidad, en su existencia y actualidad o en el hecho de que se pueda dar en una determinada persona.

La prueba de su posibilidad es su existencia de hecho y la prueba de su existencia es la existencia de conocimientos en el mundo inimaginables de conseguir por la razón, como la Medicina y la Astronomía. El que investiga en estas ciencias sabe, por fuerza, que no se consiguen por percepción sino por inspiración divina y por una ayuda de parte de Dios, ya que no se puede dar con ellas por la experiencia, pues hay leyes astronómicas que no tienen lugar sino una vez cada mil años, ¿cómo se va a obtener esto por experiencia? Lo mismo ocurre con las propiedades de las medicinas[4].

3. La interpretación de los sueños, además de haber sido influida por corrientes foráneas, se ha desarrollado desde el mismo islam a partir de la figura bíblica y coránica de José. Cf. P. Lory, *Le rêve et ses interpretations en Islam*, París, 2003. Véase la traducción del tratado más famoso y representativo de la cultura árabe-islámica sobre este tema en Ibn Sīrīn, *El libro de la interpretación de los sueños*, Introducción y traducción de A. Guijarro, Barcelona, 2008.

4. Esta idea de que la Medicina y la Astronomía y, en general, todas las Artes y Ciencias, se deben a inspiración divina está muy arraigada en el islam y se halla hasta en Averroes. Cf. M. Asín Palacios, «La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica»: *Al-Andalus*, 3 (1935), pp. 345-389.

El por qué la Medicina proviene de la Profecía, es decir, de la revelación divina, que Algazel no explicita aquí, lo comenta al-Ŷāḥiẓ (citado por Asín en el mencionado artículo) diciendo que la humanidad habría perecido si, para sus comidas y medicinas, hubiera tenido que probar las innumerables plantas y frutos sin saber cuáles eran los buenos y cuáles los dañinos y venenosos, y de ello concluye que es Dios quien lo ha revelado al hombre.

Ha quedado claro con esta demostración que es posible la existencia de una vía que percibe esas cosas que no percibe la razón y que este es el objeto de la Profecía, sin que la Profecía sea solo la expresión de estas cosas, sino que la percepción de esto que se sale de las cosas percibidas por el intelecto es una de las propiedades características de la Profecía, teniendo esta otras muchas. Lo que hemos mencionado es una gota de su océano y lo hemos traído a colación únicamente para que tuvieras un ejemplo de ella, como son, pues, las percepciones en el sueño y las ciencias que tienes procedentes de la Profecía, esto es, la Medicina y la Astronomía, que son milagros de los profetas, ya que no es en absoluto posible a los inteligentes conseguirlas con el bagaje de su razón.

Aparte de estas, las restantes propiedades características de la Profecía solo se perciben por la gustación, recorriendo el camino del sufismo, porque lo de antes solo lo has entendido gracias al ejemplo que te he dado del sueño y si no hubiera sido por él no le hubieras dado crédito. Si el profeta tuviese una propiedad característica de la que no tuviese ninguna muestra y no la entendieses en absoluto, ¿cómo le ibas a dar crédito si este solo viene tras la comprensión? Esta muestra se consigue en los comienzos del camino del sufismo y se consigue una clase de gustación en la medida del camino recorrido en esta vía, y una clase de asentimiento en lo que no se puede conseguir por el silogismo. Esta única propiedad te bastará para tener fe en el principio de la Profecía.

Si tienes dudas sobre si una persona concreta es o no profeta, no se obtendrá certeza alguna si no es conociendo los estados de este, bien por una constatación directa, o bien por informaciones transmitidas de boca en boca, pues si conoces la Medicina y el Derecho, te es posible reconocer a los médicos y alfaquíes constatando directamente sus actuaciones y oyendo lo que dicen, si no los has podido ver directamente.

La existencia de Šāfiʿī como alfaquí y la de Galeno como médico puedes conocerla verdaderamente, y no seguir ciegamente las noticias que otros te den de ellos, mediante el aprendizaje de algo de Derecho y de Medicina, y estudiando

sus libros y obras de modo que terminarás así por adquirir un fiel conocimiento de ambos.

Asimismo, si entiendes el sentido de la Profecía y reflexionas con frecuencia sobre el Corán y las Tradiciones, conseguirás un fiel conocimiento de que Mahoma está en el más alto peldaño de la Profecía. Para conseguir este conocimiento, te puede servir de ayuda comprobar lo que ha dicho sobre los actos cultuales y su influencia en la purificación de los corazones. ¡Cuánta verdad hay en sus palabras!: «A quien hace lo que sabe, Dios le dará en herencia saber lo que no sabe»; «Dios dará poder al opresor sobre aquel que lo ha ayudado»; «Quien llega a convertir sus preocupaciones en una sola, Dios le evitará las preocupaciones de este y del otro mundo»[5].

Si compruebas esto en miles y miles de casos, conseguirás un fiel conocimiento del que no dudarás.

Por esta vía buscaré la certeza en la Profecía, no mediante aquello de la conversión del bastón en serpiente y del hendimiento de la luna[6], pues esto si lo consideras solo, sin las numerosas e incontables circunstancias concurrentes, tal vez creas que es magia o imaginación, o que es un engaño que viene de Dios, que «extravía a quien quiere y conduce por la vía recta a quien quiere»[7].

De esta manera te sobrevendría toda la problemática de los milagros. Si tu fe se apoyase en un discurso ordenado en relación a la prueba del milagro, sería destruida por otro discurso ordenado en relación a lo problemático y a lo ambiguo que hay en ellos. Pues, pongamos que estos milagros sean una de las pruebas y argumentos concomitantes que confluyen en la totalidad de tu pensamiento de manera que necesariamente

5. Ninguna de estas Tradiciones aparece registrada en la obra de Wensinck, *Concordance*.

6. El hendimiento de la luna es un milagro citado en C. 54, 1, en donde se narra brevemente cómo Mahoma, a instancias de los infieles, para demostrar su misión divina, hendió la luna en dos partes.

Algazel, aquí, quiere probar la realidad de la Profecía con argumentos internos, diríamos, y no recurriendo a algo externo como serían los milagros, que, a su vez, llevaría a tener que probar la posibilidad de estos, lo cual alargaría indefinidamente el proceso, según señala él mismo a continuación.

7. C. 16, 93.

pudieras conseguir un conocimiento; esto, no obstante, no te daría la posibilidad de mencionar su apoyo en una cosa concreta. Sería como el caso de aquel al que un conjunto de personas le comunica una noticia transmitida de boca en boca, ya que a este tal tampoco le es posible mencionar que la noticia deriva de una persona concreta, pues no lo sabe. Simplemente sabe que no proviene de fuera de este grupo, pero sin poder designar a nadie en concreto[8]. Esta es la fe fuerte y sabia.

La gustación es como la visión directa y como el coger con la mano y solo existe en el camino del sufismo.

Respecto a la realidad de la Profecía basta con esto para el propósito que me he trazado ahora. Voy a mencionar, a continuación, la necesidad que hay de ella.

8. El trasfondo de este pasaje hay que situarlo en la problemática de las Tradiciones sobre los hechos y dichos del Profeta de la que se originó la crítica y el estudio sobre el proceso de dicha transmisión. Cf. M. Bernard-Baladí, «Des critères de la certitude: un opuscule de Ḥasan ibn Sahl sur la crédibilité du dire transmis par un grand nombre»: *Journal Asiatique*, 257 (1969), pp. 75-124, y B. Weiss, «Knowledge of the Past: The Theory of *Tawātur* according to Ghazâli»: *Studia Islamica*, 61 (1985), pp. 81-105.

MOTIVO DE MI VUELTA A LA ENSEÑANZA TRAS HABERLA ABANDONADO

Después de haber sido un asiduo del retiro y de la soledad durante unos diez años me pareció evidente por necesidad en el intervalo de aquello, por innumerables motivos, unas veces por gustación, otras por una ciencia apodíctica y otras, por un asentimiento de fe, que el hombre ha sido creado con un cuerpo y un corazón —entiendo por corazón la verdadera naturaleza de su espíritu, que es la sede del conocimiento de Dios, a diferencia de la carne y de la sangre en las que participa con el cadáver y con el animal— y que el cuerpo tiene un estado de salud en el que está su felicidad y un estado de enfermedad en el que está su destrucción. Igualmente, el corazón tiene un estado de salud y de bienestar y no se salvará «más que el que vaya a Dios con un corazón limpio»[1], y un estado de enfermedad en el que está su destrucción eterna en la Otra Vida, como dijo: «Hay una enfermedad en sus corazones»[2].

Ignorar a Dios es un veneno mortal y desobedecerle y seguir las pasiones es la enfermedad que hace enfermar al corazón mientras que la triaca que lo sana y su remedio curativo es conocer a Dios y obedecerle negándose a las propias pasiones.

Para curar un corazón enfermo, arrojar de él la enfermedad y devolverle la salud, no hay otro medio más que recu-

1. C. 26, 89.
2. C. 2, 10.

rrir a las medicinas, así como si no se echa mano de estas, no hay otra posibilidad de curar el cuerpo.

De la misma manera que las medicinas del cuerpo ejercen una influencia en la recuperación de la salud gracias a propiedades suyas que no perciben los inteligentes con el bagaje del intelecto y a propósito de las cuales debe seguirse ciegamente a los médicos, que las han tomado de los profetas, los cuales examinaron gracias al carácter propio de la Profecía las propiedades de las cosas; así, me ha parecido claro, por necesidad, que el tipo de influencia de las medicinas de los actos cultuales con sus sanciones y asuntos predeterminados, delimitados y estatuidos por los profetas, no es perceptible con el bagaje de inteligencia con que están dotados los inteligentes, al contrario, conviene en estos asuntos seguir ciegamente a los profetas, que son los que han percibido esas propiedades gracias a la luz de la Profecía y no gracias al bagaje del intelecto.

Del mismo modo que las medicinas están compuestas de ingredientes de distinta clase y cantidad, teniendo a veces unas doble cantidad o doble peso que otras, y no es indiferente la distinta cantidad al secreto que hay en sus propiedades, también los actos cultuales, que son las medicinas de las enfermedades del corazón, están compuestos de actos de distinta clase y cantidad hasta el punto de que la prosternación representa el doble que la inclinación y la oración de la mañana representa la mitad que la de la tarde[3], lo cual no deja de tener un cierto secreto en relación a sus propiedades que no se ven si no es por la luz de la Profecía.

Por ello, ha mostrado una insensatez y una ignorancia enorme quien ha intentado descubrir mediante la ra-

3. Uno de los actos cultuales obligatorios del islam es la prescripción de las cinco oraciones canónicas diarias distribuidas a lo largo del día, cuya disposición y frecuencia, según Algazel, es fruto de la revelación divina concedida al Profeta.

En estas oraciones se realizan inclinaciones del torso y prosternaciones, estando de rodillas, hasta tocar con la frente en el suelo. Por cada inclinación se realizan dos prosternaciones y la oración de la tarde tiene el doble de inclinaciones y prosternaciones que la de la mañana. Cf. F. M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, pp. 53-63.

zón la sabiduría que hay en estos actos cultuales o quien ha creído que se deben a una coincidencia fortuita y no a un secreto divino que los haya establecido atendiendo a sus propiedades.

Igualmente, así como en las medicinas hay unos ingredientes básicos que son los elementos fundamentales y unos ingredientes añadidos que son complementarios, cada uno de los cuales tiene un particular influjo en los efectos de los ingredientes básicos, así las oraciones supererogatorias y las leyes consuetudinarias son complementarias en orden a perfeccionar los efectos de los ingredientes básicos que son los actos cultuales.

En resumen, los profetas son los médicos de las enfermedades del corazón. La utilidad y el proceder de la razón consiste solo en darnos a conocer esto y en dar testimonio a favor de la Profecía mediante el asentimiento, y en declararse respecto a sí misma incapaz de alcanzar lo que alcanza el ojo de la Profecía y tomarnos de la mano y entregarnos a ella como se entrega el ciego a los que le conducen y como se entregan los enfermos que no saben qué tratamiento seguir a los médicos solícitos. Hasta aquí llega la marcha y la andadura de la razón, y no pasa de aquí excepto en tratar de comprender lo que el médico prescribe.

Durante nuestro aislamiento y retiro hemos comprendido estas cosas mediante un razonamiento necesario que lleva a la evidencia directa.

Acto seguido hemos constatado la relajación de las creencias respecto al fundamento y a la esencia de la Profecía y respecto a la práctica de lo que ha explicitado la Profecía, comprobando que este es el proceder general de la gente.

He considerado atentamente las posibles causas de esta relajación y débil fe de la gente y he concluido que son cuatro:

1. Una causa proviene de los que se han enfrascado en la ciencia de la Filosofía.

2. Otra de los que se han enfrascado en la vía del sufismo.

3. Una tercera causa proviene de los que acceden a la demanda de la enseñanza del imam infalible.

4. La cuarta causa proviene del proceder de los que son calificados por la gente como ulemas.

Durante algún tiempo he seguido el proceder de algunas gentes preguntando por qué se han mostrado remisas en la observancia de la Ley, indagando el porqué de sus dudas y escudriñando sus creencias y sus fueros internos.

A uno de estos le interrogué de esta manera: «¿Cómo es que no cumples perfectamente la Ley? Si crees en la Otra Vida y no te preparas para ella y la vendes por este mundo, tal cosa es entonces una estupidez, pues tú que no vendes dos cosas por una, ¿cómo vas a vender la eternidad por unos días contados? Y si no crees, entonces eres un infiel, así que deja de buscar la fe y mira cuál es el motivo de tu incredulidad oculta, que es tu verdadera doctrina en lo interno y que es la causa de tu osadía en lo externo, aunque tú no lo declares abiertamente, al contrario, lo disimulas con una pretendida fe y lo ennobleces con la mención de la Ley».

Dice uno: «Si fuera necesario observar esto así, los ulemas tendrían que ser los primeros en ello. Sin embargo, fulano, conocido como una persona virtuosa no hace la oración, otro bebe vino, otro se come las riquezas de las fundaciones piadosas y las de los huérfanos, otro se come el tesoro público y no respeta lo sagrado, otro ejerce el cohecho sobre los cadíes y testigos, etcétera».

Dice un segundo, que pretende poseer el sufismo, que él ha llegado a un límite en el que puede prescindir de la obligatoriedad de los actos cultuales.

Un tercero pone como excusa cualquier otra vaguedad propia de la gente dada al libertinaje.

Estos se han extraviado respecto a lo que es el sufismo.

Dice un cuarto que se ha encontrado con los partidarios de la enseñanza del imam infalible: «La verdad es problemática, el camino hacia ella difícil y abundante la discordancia. Las doctrinas de unas escuelas no son mejores que las de las otras. Las pruebas racionales son contradictorias y no merece confianza la opinión del que razona siguiendo su propio criterio. El que invoca la enseñanza del imam infalible, en cambio,

dictamina sin prueba alguna y, siendo así el caso, ¿cómo voy a abandonar la certeza por la duda?».

Un quinto dice: «Yo no actúo imitando ciegamente a los maestros, sino que he estudiado la Filosofía y he percibido la verdadera naturaleza de la Profecía, viendo que su objetivo se reduce a la sabiduría y al interés general, y el fin de sus actos de culto a refrenar y restringir al pueblo, en general, de matarse, pelearse mutuamente y entregarse a las pasiones. Pero yo no pertenezco a la plebe ignorante de manera que tenga que someterme a las imposiciones de la Ley. Yo pertenezco a los sabios, sigo la sabiduría y soy perito en ella, por tanto, puedo prescindir de la ciega imitación».

Esto es el no va más de la fe de quienes han leído la Filosofía de los teístas y la han estudiado en los libros de Avicena y al-Fārābī. Estos son los que utilizan el nombre de musulmanes para disimular de una hermosa manera su verdadero fuero interno.

Tal vez veas a alguno de ellos leer el Corán, asistir los viernes a la mezquita y realizar las oraciones. Con su lengua engrandece la Ley, pero sigue bebiendo vino y practicando variadas maneras de libertinaje y desenfreno. Si se le pregunta: «¿Por qué rezas si la Profecía no es algo verdadero?». Quizá conteste: «Por ejercitar el cuerpo, por seguir la costumbre de la gente del país y por salvaguardar la fortuna y los hijos», o más bien diga: «La Ley es verdadera y la Profecía también» y si se le dice entonces: «¿Y por qué bebes vino?», dirá: «El vino solo ha sido prohibido porque produce enemistades y odios, pero yo, gracias a mi sabiduría, estoy a cubierto de tales cosas y al beberlo solo pretendo agudizar mi ingenio».

Incluso Avicena menciona en un testamento suyo haberse comprometido con Dios en tales y tales cosas, haber respetado las prescripciones de la Ley, no haber dejado de cumplir los actos cultuales y no haber bebido vino por placer, sino solo como medicina y remedio[4]. ¡El colmo de su asunto en

4. En la biografía de Avicena se narra cómo bebía vino para recobrar fuerzas y dedicarse al estudio. Cf. M. Cruz Hernández, *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*, Salamanca, 1997, p. 29.

lo referente a la pureza de la fe y al cumplimiento de los actos de culto ha consistido en hacer una excepción respecto a la bebida del vino por razones de salud!

Esta es la fe de aquellos filósofos que se dicen creyentes. Con ellos se ha engañado un buen número de gente, engaño que ha sido aún mayor por los débiles razonamientos con que se ha intentado refutarles, ya que se ha intentado refutar la Geometría, la Lógica y otras cosas que son necesariamente verdaderas, como hemos explicado anteriormente.

Cuando vi a estas distintas clases de gentes, cuya fe se había debilitado hasta tal punto y por estas causas, y cuando vi que había llegado a descubrir estos equívocos hasta el extremo de que ponerlos al descubierto me resultaba más fácil que beber un sorbo de agua, debido a que me había sumergido totalmente en sus ciencias y métodos —los métodos de los sufíes, de los filósofos, de los partidarios de la enseñanza del imam infalible y de los calificados como ulemas— se introdujo en mi ánimo la idea de que aquello estaba decretado y decidido para aquel momento, porque ¿de qué servían la soledad y el retiro cuando la enfermedad era general, los médicos habían enfermado y las criaturas estaban a punto de perecer?

A continuación me dije: «¿Cuándo te vas a ocupar de descubrir esta aflicción y de disipar estas tinieblas? Estamos en un tiempo de relajación y en una época de inanidad, si me ocupara de invocar a las gentes para llevarlas a la verdad y apartarlas de sus caminos, todas ellas, gentes de este tiempo, se pondrían en contra mía y, entonces, ¿cómo podría resistirlas y cómo podría convivir con ellas? Tal cosa solo es posible en un tiempo propicio y bajo un sultán victorioso que profese fielmente la religión»[5].

5. Este sentimiento que muestra aquí Algazel de que sin el apoyo del poder político la religión no puede triunfar es una constante en la cultura islámica. En la *Enciclopedia* de los mencionados Ijwān al-Ṣafā' se recoge un dicho persa, que será repetido luego incontables veces, en donde se comenta que la religión y el poder son hermanos gemelos, que no pueden subsistir la una sin el otro. Ibn Jaldūn cita y reflexiona sobre la tradición islámica que dice que Dios no ha enviado profeta alguno sin gozar de la protección de su pueblo, y que es lo opuesto a aquello de que nadie es profeta en su tierra (cf.

Consideré, por tanto, que Dios me permitía continuar en mi retiro bajo el pretexto de que era imposible hacer triunfar la verdad con argumentos tan solo. Pero Dios suscitó en el Sultán de aquel tiempo mi requerimiento, por propia iniciativa de este, no por ningún motivo externo. Así pues, ordenó el Sultán que me dirigiera perentoriamente a Nīsāpūr para reparar este estado de relajación. La orden era tan imperiosa que llegaba a los malos modos si persistía en desobedecerla[6].

Pensé, por consiguiente, que el motivo que me había permitido seguir en mi retiro se había desvanecido y que el impulso para continuar allí no deberían ser la pereza y la laxitud, la búsqueda de la honra del alma o el preservarla del daño de las gentes, ni tampoco se le había permitido a ella ahorrarse las dificultades que se derivan del trato con la gente.

Dice Dios a este propósito: «¿Piensa la gente que se les dejará decir "hemos creído" sin que se les pruebe? Hemos probado a los que han venido antes»[7]. Dice Dios a su Enviado, que es la más excelsa de sus criaturas: «Han sido tratados de mentirosos los enviados anteriores a ti, pero soportaron con paciencia que se les tratara de mentirosos y que fueran vejados hasta que les llegó nuestro auxilio. No hay nadie que cambie las palabras de Dios. Incluso a ti te ha llegado alguna noticia de los enviados»[8]. Dice también Dios en otro lugar:

Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal* (*al-Muqaddimah*), edición y traducción de F. Ruiz Girela, Córdoba, 2008, pp. 272 y 352.

Según S. D. Goitein, en cambio, la religión y el poder son considerados en el islam como oponentes, y cita en este sentido, entre otros, a Algazel, cf. «Attitudes toward Government in Islam and Judaism», en sus mencionados *Studies*, p. 208. Sin embargo, Algazel se refiere, en las citas que aporta S. D. Goitein, a los «malos» gobernantes. Cf., para una visión de conjunto de la posición de Algazel en este punto, el mencionado libro de H. Laoust, *La politique*.

6. Se trata del sultán Fajr al-Mulk, hijo del mencionado protector de Algazel Niẓām al-Mulk. Ahora, pues, según comenta Algazel a continuación, al tener el apoyo del poder, ya no tiene excusa alguna para continuar en su retiro.

7. C. 29, 2-3.

8. C. 6, 34.

«Por el sabio Corán...» hasta «... solo advertirás a quien sigue la amonestación y teme en secreto al Clemente»[9].

Consulté aquel asunto a un grupo de sufíes de los que dirigen los corazones y de los que tienen visiones extáticas, y coincidieron en aconsejarme que abandonara el retiro y que saliera de la *zāwiya*[10], a lo que hubo que añadir numerosos y repetidos sueños de gentes devotas que testificaban que aquella marcha sería el principio de un bien y de una buena dirección que Dios había decretado para el comienzo de aquel nuevo siglo.

De esta manera quedó firmemente decidido que había de volver, predominando el optimismo por causa de estos testimonios, pues Dios había prometido vivificar su religión al comienzo del nuevo siglo[11].

Finalmente facilitó Dios la marcha a Nīsāpūr para llevar a cabo aquella importante tarea en el mes de *ḏū l-qa'da* del año 499/julio de 1106, habiendo sido mi salida de Bagdad en *ḏū l-qa'da* del año 488/noviembre de 1095, con lo que el periodo de mi retiro había durado once años. Esta marcha la había decretado Dios, siendo una de las maravillas de sus decretos, pues a mí, en mi retiro, no se me había pasado por la mente, como tampoco la salida de Bagdad. El dejar aquellas situaciones es algo que no podía en absoluto haberme pasado por la mente, es Dios el que hace cambiar los corazones y las situaciones, puesto que «el corazón del creyente está puesto entre dos de los dedos del Clemente»[12].

Yo sé que aunque volvía a la enseñanza, aquello no era una vuelta atrás, porque volver atrás hubiera sido volver a la

9. Cf. C. 36, 1-11. Insisten estas aleyas coránicas en el rechazo de los contemporáneos de Mahoma a su predicación.

10. Es lo equivalente a un monasterio o cenobio cristiano, en donde viven aislados de la sociedad algunos sufíes.

11. Existe la Tradición en el islam (cf. Wensinck, *Concordance*, vol. I, p. 539) de que al comienzo de cada siglo envía Dios un renovador o vivificador de la religión. Algazel manifiesta aquí su conciencia de ser él el renovador del siglo VI de la hégira, siglo que iba a entrar pocos meses después de estos acontecimientos que narra. Recordemos que su obra máxima, citada en la Introducción, lleva el título de *Vivificación de las ciencias religiosas*.

12. Tradición no registrada en la obra de Wensinck, *Concordance*.

situación anterior, al tiempo en que yo daba clases para conseguir honores, y a ello exhortaba con mis palabras y acciones, pues aquella era mi intención y mi pretensión. Pero ahora exhorto a la ciencia con la que se dejan de lado los honores y con la que se reconoce el bajo rango que estos tienen.

Así pues, esta es actualmente mi intención, mi objetivo y mi anhelo, Dios lo sabe, e intento mejorarme a mí mismo y a los demás y no sé si llegaré a lo que pretendo o si me veré impedido de ello. De todos modos creo con una fe cierta y por haberlo experimentado que no hay fuerza ni poder sino en Dios, y que no fui yo quien se movió de un sitio para otro, sino que fue Él quien me movió, que no he sido yo quien ha actuado, sino que ha sido Él quien me ha empleado como instrumento de su actuación. Pido a Dios, en primer lugar, que me mejore a mí y luego que, por medio de mí, mejore a otros, que me guíe por el sendero recto y que por mi medio guíe luego a otros, que me muestre la verdad como verdadera y me dé el seguirla fielmente y que me muestre la falsedad como falsa y me conceda el apartarme de ella.

Volvamos ahora a las susodichas causas de la debilidad de la fe mencionando el camino por el que debe guiarse a la gente y salvarla de la perdición:

Aquellos que dicen estar perplejos por lo que han oído a los partidarios de la enseñanza del imam infalible deben seguir el tratamiento que hemos citado en *La balanza fiel* y en cuya exposición no vamos a alargarnos en esta epístola.

Respecto a lo que imaginan los libertinos, hemos resumido sus dudas en siete clases y las hemos puesto al descubierto en el libro *La alquimia de la felicidad* (*Kīmiyā' al-sa'āda*)[13].

A los que han corrompido su fe por medio de la Filosofía hasta el punto de rechazar el fundamento de la Profecía les hemos aclarado la verdadera naturaleza de la Profecía y la necesidad de esta mediante la prueba de la ciencia de las propiedades de los medicamentos, de la Astronomía y de otras cosas, y solo por ello habíamos adelantado esta pre-

13. Cf. análisis y extractos de esta obra en Algazel, *El justo medio*, pp. 118-119.

misa. La prueba de las propiedades de la Medicina y de la Astronomía la hemos traído a colación únicamente porque es de su misma ciencia, pues explicamos a todo sabio la prueba de la Profecía por una rama de las ciencias, como la Astronomía, la Medicina, la Física, la magia y los talismanes, con un ejemplo de su propia ciencia.

El que afirma la Profecía con su lengua, pero pone a un mismo nivel las prescripciones de la Ley con la Filosofía, no cree realmente en la Profecía, sino solo en las prescripciones provenientes de un horóscopo particular, que exige ser seguido fielmente.

Esto nada tiene que ver con la Profecía, pues la fe en la Profecía consiste, por el contrario, en reconocer la existencia de una instancia más allá de la razón en la que hay un ojo con el que se perciben cosas concretas excluidas de la percepción de la razón, al igual que el oído está excluido de la percepción de los colores y la vista de los sonidos y todos los sentidos a la vez de la percepción de los inteligibles. Si no se admite esto, ya hemos establecido antes la prueba de la posibilidad de la Profecía, más aún, de su existencia, y si se admite, he aquí, pues, que existen cosas llamadas propiedades respecto a las cuales las facultades del intelecto no pueden hacer nada en absoluto, al contrario, este casi las tacha de falsas e imposibles.

La cantidad de un *dāniq*[14] de opio es un veneno mortífero porque debido a su excesiva frialdad congela la sangre de las venas. Los que se las dan de entendidos en la Física pretenden que lo que está frío de los elementos compuestos solo lo está por los elementos simples del agua y de la tierra, porque ambos son los elementos fríos, y sabido es que varios arreldes de agua y tierra no llegan a enfriar el interior de un cuerpo hasta este extremo. Si a un físico que no hubiera tenido experiencia de esto se le informase de tal cosa, diría: «Es imposible y la prueba de ello es que en el cuerpo sigue habiendo elementos de fuego y de aire, y estos no son susceptibles de un aumento en cuanto al frío. Aunque conside-

14. Aproximadamente medio gramo.

rásemos que todo en él fuera agua y tierra, no sería posible un enfriamiento tan exagerado y mucho menos lo será si el cuerpo contiene todavía dos elementos calientes».

¡A tal razonamiento lo considera una demostración! La mayor parte de las demostraciones de los filósofos en la Física y en la Metafísica están establecidas de este modo, pues han imaginado las cosas según lo que perciben y entienden, y aquello a lo que no están habituados lo consideran imposible.

Si no fueran habituales las visiones verídicas de los sueños y pretendiese alguien que cuando están paralizados sus sentidos conoce las cosas invisibles y ocultas, lo negarían los caracterizados por este tipo de intelectos. Si se le preguntara a uno de estos: «¿Es posible que exista en el mundo algo del tamaño de un grano de trigo que se ponga en una región y la devore toda entera, que se devore luego a sí mismo y que no deje nada de la región y de lo que hay en ella, y que no quede nada de él tampoco?». Seguramente contestaría: «Imposible, es un cuento». Pero esta es la situación del fuego, cosa que rechazaría quien lo oyera sin haberlo visto.

La mayor parte de las maravillas de la Otra Vida son de este tenor. Diremos, por tanto, al físico: «Te has visto obligado a decir: "En el opio hay una cualidad respecto al enfriamiento, ininteligible con relación a las otras cosas de la Naturaleza", entonces, ¿por qué no es posible que haya en las prescripciones de la Ley cualidades propias para tratar y sanar los corazones que no pueda percibir la sabiduría del intelecto, sino que solo sean visibles al ojo de la Profecía?».

No obstante, han reconocido unas propiedades que son más maravillosas aún y que han citado en sus libros. Una propiedad maravillosa y comprobada en el tratamiento de la parturienta a la que le resulta difícil dar a luz se realiza con este dibujo que se traza en dos trozos de papel a los que no se les ha vertido agua[15]:

15. Tal vez se trate, en vez de papel, de arcilla, y así tendría sentido lo de que no se le ha vertido agua. Cf. Hava Lazarus-Yafeh, *Studies*, pp. 32-33, n. 14.

Este dibujo, que a continuación se expone, llamado cuadrado mágico, en el que las cifras insertas en las casillas, tanto en horizontal como en vertical o diagonal, suman 15, es usado como talismán para diversos males. Se

4	9	2
3	5	7
8	1	6

D	Ṭ	B
Ŷ	H	Z
Ḥ	’	W

La parturienta, colocándolos bajo sus pies, los mira fijamente y al punto sale rápidamente el niño[16].

Esta posibilidad la han reconocido y la han citado en *Las maravillas de las propiedades particulares* (*ʿAŷā’ib al-jawāṣṣ*)[17]. Se trata de un dibujo con nueve cuadrados en los que se han trazado unos números determinados cuya suma en cada columna es siempre quince, bien se lean en vertical, en horizontal o en diagonal.

Quisiera yo saber ¿cómo quien cree en esto no puede luego asentir con su intelecto a que la prescripción de la oración de la mañana en dos prosternaciones, la del mediodía en cuatro y la de la tarde en tres son propiedades ininteligibles a la consideración de la sabiduría humana?

La causa de ello se debe a los diferentes momentos del día. Pero estas propiedades solo se perciben a la luz de la Profecía. Es de admirar que si cambiásemos la expresión por la expresión de los astrólogos, entenderíamos la diferencia de estos momentos y diríamos: «¿No es distinto el horóscopo si

divulgó y extendió en el mundo islámico a partir, sobre todo, de esta mención que Algazel hace aquí. Las letras, transcritas del árabe, tienen un valor numérico en árabe que coincide con el de los números del otro cuadrado. Cf. *Budūḥ*, en E. I., vol. 1, pp. 789-790 (D. B. MacDonald).

16. Algazel añade este caso a los anteriores como algo maravilloso y difícil de creer, pero que, según dice, ocurre realmente. Pretende con ello aducir pruebas de hechos que escapan al control de la razón y entre los cuales estaría, pues, la Profecía.

17. P. Kraus da noticia de una obra manuscrita, que lleva este mismo título y en donde se cita también el cuadrado mágico, que podría ser la obra a la que se refiere Algazel aquí. Cf. P. Kraus, *Jābir b. Ḥayyān: contribution à l’histoire des idées scientifiques dans l’Islam: Jābir et la science grecque*, París, 1986, p. 63, nota 5.

está el sol en el cenit, en su ascendente o en su descendente de manera que basan en esto, atendiendo también a las direcciones de los planetas, los diversos tratamientos y las diferentes duraciones de la vida y horas de la muerte, no habiendo, sin embargo, diferencia entre el ocaso y el estar el sol en el cenit, ni entre el ocaso y el estar descendiendo el sol? ¿Hay, pues, motivo para asentir a esto?».

Pero si aquel lo oye por boca de un astrólogo, aunque tal vez haya comprobado cien veces su falsedad, no dejará de renovar su asentimiento, hasta el extremo de que si el astrólogo le dijese: «Cuando el sol esté en el cenit, esté vuelto hacia él tal astro y sea el ascendente tal signo del Zodíaco, si vistes un vestido nuevo en aquel momento quedarás muerto con tal vestido». Este entonces dejará de llevar el vestido en ese momento, aunque tenga que sufrir un frío intenso y aunque oiga decir tal cosa a un astrólogo cuyas mentiras ha comprobado en varias ocasiones.

Me gustaría saber quién es aquel cuyo intelecto es capaz de aceptar estas cosas extraordinarias y se ve obligado a reconocer que son unas propiedades especiales —cuyo conocimiento es un hecho milagroso en algunos profetas— y cómo rehúsa ese tal lo que oye decir a un profeta verídico, confirmado por los milagros, del que no ha conocido jamás un mentís ni se dará la posibilidad de ello.

Si un filósofo niega que estas propiedades sean posibles en lo referente al número de prosternaciones, al arrojar las piedras, al número de las ceremonias básicas de la peregrinación y a las restantes prescripciones rituales de la Ley, no encontraría entre esto y entre las propiedades de las medicinas y de las estrellas distinción alguna en absoluto[18].

Si dice: «He comprobado algo de la Astrología y de la Medicina y he visto que parte de ello es verdad. Por esto se ha aposentado en mi alma el asentimiento, ya que la considera-

18. Algazel sigue insistiendo en que las prescripciones rituales no son fruto de la sabiduría humana. El arrojar piedras al diablo es uno de los ritos que tienen lugar en la peregrinación musulmana. Cf. Sobre la peregrinación y sus ritos F. M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, pp. 69-77.

ción de que sea improbable y el rechazarlo se ha desvanecido de mi corazón. Esto otro, en cambio, no lo he comprobado, ¿cómo voy a saber si existe y cómo voy a verificarlo por mas que tú reconozcas su posibilidad?».

Le diré: «Tú no te limitas a asentir solo a lo que has comprobado, sino que oyes las informaciones que transmiten los que por su parte han hecho comprobaciones y les sigues ciegamente. Escucha, por consiguiente, lo que cuentan los profetas, pues ellos han tenido ocasión de comprobar y ver la verdad en todo aquello que trae la Ley. Sigue, por tanto, su camino y llegarás a ver algo de esto también».

Añadiré además: «Aunque no lo compruebes, tu razón decide categóricamente que es necesario asentir y seguir, pues pongamos el caso de un hombre adulto y razonable, que no ha tenido ocasión de hacer comprobaciones en el ámbito de la Medicina, que enferma y que tenga un padre compasivo y experto en Medicina de cuya fama en ella ha oído hablar desde que tiene uso de razón. Su padre le prepara un remedio y le dice: "Esto es bueno para tu enfermedad, te curará". ¿Le prescribirá su razón que lo tome, aunque esté amargo y tenga un sabor detestable, o tratará de mentiroso a su padre diciéndole: "Yo no sé si este remedio es apropiado para curarse, pues no lo he comprobado"?».

Sin duda tendrías por insensato a uno que actuase de esta manera. Pero también a ti, por tu indecisión, te consideran así los inteligentes.

Si dices: «¿Cómo sabré que el Profeta es compasivo y que conoce esta medicina?».

Diré: «¿Y cómo sabes que tu padre es compasivo si esto no es algo sensible? Sin embargo, lo sabes a ciencia cierta y sin dudas, a través de circunstancias parecidas y del testimonio de sus obras en sus distintos actos».

Quien considera los dichos del Profeta, las noticias referidas sobre su preocupación por conducir a las criaturas a través del camino recto y su afabilidad al llevar a las gentes mediante la compasión y la amabilidad a corregir el carácter, a poner paz donde hay discordia y, en una palabra, a mejorar los asuntos de su religión y de su mundo, llega a saber nece-

sariamente que su compasión hacia su comunidad es mayor que la de un padre para con su hijo.

Quien considere los maravillosos hechos que aparecen en el Profeta, las maravillas de lo oculto que han sido comunicadas por su lengua en el Corán y en las Tradiciones, y lo que ha mencionado sobre el fin de los tiempos, cosas que han sucedido como ha mencionado, sabrá a ciencia cierta que ha llegado a la instancia que está más allá de la razón y se le abrirá el ojo al que se le descubren las cosas ocultas, que solo perciben los selectos, y las cosas que no percibe la razón.

Este es el camino para conseguir la ciencia cierta: dar crédito al Profeta. Compruébalo, pues, medita el Corán, examina las Tradiciones y lo conocerás por tus propios ojos.

Con esto basta para poner sobre aviso a los que se dedican a la Filosofía. Lo hemos hecho por la necesidad perentoria que había en nuestro tiempo de hacerlo.

Respecto al cuarto motivo, la debilidad de la fe por causa de la mala conducta de los ulemas, es una enfermedad que se tratará de tres modos:

Uno de ellos es que digas: «El ulema que, según dices, come lo que está prohibido tiene un conocimiento de la prohibición de eso prohibido como tu conocimiento de la prohibición del vino y de la usura, más aún, como tu conocimiento de la prohibición de la calumnia, de la mentira y de la maledicencia, pero aunque sabes eso, lo haces, y no por falta de creer que es pecado, sino por la pasión que te domina. La pasión de este es, por consiguiente, como la tuya y le domina a él como te domina a ti, y el que tenga un conocimiento de otras cuestiones, que es en lo que se distingue de ti, no se corresponde con un aumento de restricciones en lo tocante a esta grave y determinada cuestión».

¡Cuántos que tienen fe en la Medicina no se abstienen, sin embargo, de comer fruta y beber agua fría, aunque el médico se lo haya prohibido, lo cual no indica que aquello no sea nocivo ni que su fe en el médico no sea verdadera! Esto mismo es lo que se achaca a las faltas de los ulemas.

El segundo modo es que se diga a alguien del pueblo: «Debes creer que el ulema ha acumulado su ciencia como un tesoro para sí para la Otra Vida. Piensa él que su ciencia le salvará y le servirá de intercesión para, por la virtud de ella, compensar sus malas obras. Si es lícito que haya una mayor exigencia para con él, también será lícito que se le conceda un rango mayor. Esto es posible, puesto que si deja de lado las obras presentará su ciencia, pero tú, hombre del vulgo, si pones en este tu mira y dejas de lado las obras estando desprovisto de la ciencia, perecerás por tus malas obras sin intercesor posible».

El tercer modo es el verdadero y es que el auténtico ulema no comete pecado si no es por error, por tanto, no comete pecado de ninguna manera, porque la ciencia verdadera es la que hace reconocer que el pecado es un veneno mortífero y que la Otra Vida es mejor que el mundo. Quien conoce esto no venderá lo mejor por lo que vale menos.

Esta ciencia no se adquiere a través de las diversas clases de ciencias en las que se ocupa la mayor parte de la gente, las cuales, por consiguiente, solo sirven para incrementar la osadía de rebelarse contra Dios. La verdadera ciencia, en cambio, aumenta el respeto y el temor de Dios en el que la posee, interponiéndose como un obstáculo entre él y el pecado, a no ser en las faltas inevitables para todos que se cometen en los momentos de descuido. Pero esto no es indicio de una fe débil, ya que el creyente es un hombre seducido y arrepentido, que se encuentra muy lejos de persistir y perseverar en el error.

Esto es todo lo que quería decir en vituperio de la Filosofía y de la enseñanza del imam infalible, de los males de una y otra y de los males de quienes las refutan con un método no apropiado.